MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Ontologia e Cosmologia

(A CIÊNCIA DO SER E
A CIÊNCIA DO COSMOS)

3.ª EDIÇÃO

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS
FILOSÓFICAS E SOCIAIS

VOLUME V

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.º andar — Tel.: 35-6080
SÃO PAULO

OBRAS DO AUTOR

— "Filosofia e Cosmovisão" — 4.ª ed.
— "Lógica e Dialéctica" — 4.ª ed.
— "Psicologia" — 4.ª ed.
— "Teoria do Conhecimento" — (Gnosiologia e Critèriologia) — 3.ª ed.
— "Ontologia e Cosmologia" — (As Ciências do Ser e do Cosmos) — 3.ª ed.
— "O Homem que foi um Campo de Batalha" — (Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche") — Esgotada.
— "Curso de Oratória e Retórica" — 7.ª ed.
— "O Homem que Nasceu Póstumo" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Assim Falava Zaratustra" — (Texto de Nietzsche, com análise simbólica) — 3.ª ed.
— "Técnica do Discurso Moderno" — 4.ª ed.
— "Se a Esfinge Falasse..." — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Realidade do Homem" — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Análise Dialéctica do Marxismo" — Esgotada.
— "Curso de Integração Pessoal" — 3.ª ed.
— "Tratado de Economia" — (ed. mimeografada) — Esgotada.
— "Aristóteles e as Mutações" — (Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas) — 2.ª ed.
— "Filosofia da Crise" — 3.ª ed.
— "Tratado de Simbólica" — 2.ª ed.
— "O Homem perante o Infinito" — (Teologia) — 2.ª ed.
— "Noologia Geral" — 2.ª ed.
— "Filosofia Concreta" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental" — 2.ª ed.
— "Práticas de Oratória" — 2.ª ed.
— "Assim Deus Falou aos Homens" — 2.ª ed.
— "A Casa das Paredes Geladas" — 2.ª ed.
— "O Um e o Múltiplo em Platão"
— "Pitágoras e o Tema do Número".
— "Filosofia Concreta dos Valôres".
— "Escutai em Silêncio".
— "A Verdade e o Símbolo".
— "A Arte e a Vida".
— "Vida não é Argumento" — 2.ª ed.
— "Certas Subtilezas Humanas" — 2.ª ed.
— "A Luta dos Contrários" — 2.ª ed.
— "Filosofias da Afirmação e da Negação".
— "Métodos Lógicos e Dialécticos" — 2 vols.

A SAIR:

x "Enciclopédia do Saber" — 8 vols.
x "Dicionário de Filosofia e Ciências Afins" — 5 vols.
x "Os Versos Áureos de Pitágoras".
x "Tratado de Estética".
x "Tratado de Esquematologia".
x "Teoria Geral das Tensões".
x "Filosofia e História da Cultura".
x "Tratado Decadialéctico de Economia".
x "Temática e Problemática das Ciências Sociais".
x "As Três Críticas de Kant".
x "Hegel e a Dialéctica".
x "Dicionário de Símbolos e Sinais".
x "Obras Completas de Platão" — comentadas — 12 vols.
x "Obras Completas de Aristóteles" — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

"Vontade de Potência" — de Nietzsche.
"Além do Bem e do Mal" — de Nietzsche.
"Aurora" — de Nietzsche.
"Diário Íntimo" — de Amiel.
"Saudação ao Mundo" — de Walt Whitman.

ÍNDICE

ONTOLOGIA

COSMOLOGIA

ARTIGO 1

CONCEITO E OBJECTO DA ONTOLOGIA

Na Metafísica, IV, 1, Aristóteles empregava estas palavras: "Há uma ciência que estuda o Ser enquanto ser, e seus atributos essenciais. Ela não se confunde com nenhuma das outras ciências chamadas particulares, pois nenhuma delas considera o Ser em geral, enquanto ser, mas, recortando uma certa parte do ser, sòmente desta parte estudam o atributo essencial; como, por exemplo, procedem as ciências matemáticas.

Mas já que procuramos os primeiros princípios e as causas mais elevadas, é evidente que existe necessàriamente alguma realidade à qual tais princípios e causas pertencem, em virtude de sua própria natureza. Se, pois, os filósofos, que buscavam os sêres, procurassem êsses mesmos princípios, resultaria daí necessàriamente que os elementos do Ser são elementos dêste, não enquanto accidente, mas enquanto ser. Eis por que devemos estudar as causas primeiras do Ser enquanto ser".

Estas palavras de Aristóteles sôbre a filosofia primeira (*prote philosophia*, a *philosophia prima* dos escolásticos) são ainda o melhor e mais claro enunciado sôbre a ciência em que ora penetramos, a Ontologia ou Metafísica Geral. Assim também é chamada, porque estuda o ser enquanto ser, isto é, tomando-o na sua maior universalidade.

Essa compreensão da Ontologia, no entanto, foi modificada por filósofos modernos, que se colocaram sob a égide de Kant. Para êste, conhecemos os fenômenos, e sabemos da existência do *noumeno*, mas dêste não temos nenhuma experiência sensível, não o intuímos pela intuição sensível, mas apenas mediante uma dialéctica, que Kant chamou de *transcendental.*

A Ontologia seria, então, a *ciência do noumeno.* A ela caberia o papel especial de estudar o que permanece atrás dos fenômenos, de explicá-los, enquanto os *fenômenos* caberiam às ciências particulares.

Por isso, modernamente, costuma-se empregar o têrmo *ontológico,* como referente ao ser elucidado, ao ser em geral, à sua razão, ao seu *logos;* e *ôntico* ao ente, tomado determi-

nadamente, como facto de ser. Esta divisão evita a confusão entre realidade ontológica e realidade ôntica, que, inseparáveis na ordem do ser, são, no entanto, distintas na visualização filosófica. Note-se ademais que tal aceitação terminológica não implica a aceitação da doutrina kantiana, mas apenas nasce ela de um desejo de clareza, ideal de quem quer verdadeiramente filosofar.

Há outros têrmos empregados também neste sentido como *ontal, côisico* e *rêico,* que encontramos entre filósofos modernos.

Êsse modo de considerar não é, porém, matéria pacífica e universalmente aceita na filosofia. Os escolásticos não faziam tal distinção, e consideravam tais expressões dêste modo: *ôntico* significa o ente ainda não descoberto pelo espírito como *intelligibile in potentia,* como já examinamos na "Teoria do Conhecimento", e *ontológico,* o ente já esclarecido, descoberto, *intellectum in actu.* Uma verdade ôntica é uma verdade que está no ser: quando em acto no intelecto é uma verdade ontológica. Ôntica, portanto, pertence à imanência do ente, e ontológica à imanência do ser, captada transcendentalmente.

Em nossa linguagem filosófica, diríamos que *ôntico* refere-se a tôda a esquemática imanente ao ser, tomado *in genere* ou não, como facto de ser, *extra mentis,* independente do intelecto, isto é, dos esquemas noéticos de qualquer espécie. E *ontológico* refere-se a tais esquemas noéticos (*logos* do *ontos*), à esquemática captada pelo *intellectus in actu,* cuja correspondência e alcance, paralelismo ou não, cabe à Ontologia elucidar.

A Ontologia, como ciência filosófica, surge, na cultura grega, pela acção construtiva de Aristóteles, que a chamava de *próte philosophia,* filosofia primeira, e também de *theologikê epistéme,* ciência divina, porque estuda ela os sêres mais divinos até alcançar o Primeiro Motor, o Acto Puro.

Na filosofia medieval, e sobretudo na escolástica, a Teologia separa-se da Ontologia, porque a transcendência do Acto Puro, ontològicamente examinado, não alcança a totalidade da transcendência do *ser infinito,* que já é tema fundamental daquela disciplina. Deus não é um *objectum* da epistéme, da ciência filosófica, mas o têrmo dessa ciência, o fim a ser alcançado por ela, e não dado como objecto a ser analisado, mas a ser conquistado.

Já tivemos oportunidade, em outros trabalhos nossos, de nos referirmos à classificação dada por Andrônicos, de Rodes, aos trabalhos de Aristóteles que deveriam ser editados logo

após os livros sôbre a física, que êle intitulou de *ta (biblia) metá tá physiká,* de onde latinizou-se o têrmo *metaphysica.* Um exame cuidadoso da obra aristotélica nos mostra à saciedade que não se trata apenas de uma classificação, mas da consciência que tinha Aristóteles dessa ciência. Com a escolástica, tais temas, estudados na obra famosa e fundamental de Aristóteles ("Metafísica"), passam a constituir uma ciência rigorosamente delimitada, que estudará o ser na sua imanência e na sua transcendência (*post physicam et supra physicam*), independente da física experimental. Não é o estudo do ser *separado* do físico e do sensível, como de per si subsistente, como poderia estabelecer-se, fundando-se numa posição platônica ou platonizante, ou melhor, numa posição como freqüentemente, no decurso do processo filosófico, considerou-se como o genuino pensamento platônico, ao que tantas vêzes temos nos oposto e procurado esclarecer, o que ainda faremos, no futuro, com melhores fundamentos.

A Ontologia, portanto, toma o ser *concretamente,* em tôda a sua densidade, embora o examine pelos métodos que lhe são próprios, realizando a *aphairesis* (abstracção) do físico e do transfísico (como o exemplo já dado do exame da rotundidade independentizada ontològicamente apenas do objecto rotundo). Não é da verdadeira metafísica, como já vimos, realizar essa separação, de funcionalidade noética, e considerá-la, depois, como física, o que leva aos perigos do abstractismo, que é a forma viciosa da abstracção, e que consiste no considerar *ônticamente* o que é separado apenas *ontològicamente.*

Impõe-se estabelecer aqui tais explicações para evitar a caricatura que se costuma traçar da Ontologia, o que leva a muitos a passar por ela de largo, em vez de se embrenharem em seu estudo, de magna importância para a boa visualização filosófica.

Desta forma, a Ontologia procura penetrar na intimidade do ser, na sua realidade mais íntima, na sua exuberância concreta, disassociando-se, pela actividade noética, mas jamais esquecendo (e assim procede a boa metafísica) de devolver à sua concreção o que, por *aphairesis,* foi separado.

O têrmo *ontologia* foi cunhado pròpriamente por Johannes Clauberg e popularizado por Wolf. Conseqüentemente se pode dizer que a *próte philosophia* de Aristóteles, a *philosophia prima* dos escolásticos, a Ontologia, ou a Metafísica Geral, e em algumas vêzes a *Metafísica,* referem-se à mesma ciência do ser enquanto ser, que é a Ontologia.

No modo de considerar a Ontologia, houve, entre os escolásticos, uma dualidade de posição. Os que seguem a linha

tomista, consideram-na como o coroamento da filosofia, e deve ser precedida pela lógica, pela cosmologia, pela psicologia e pela filosofia matemática. Outros, porém, consideram-na como ciência fundamental, gestada na Gnosiologia, subdividindo-a em metafísica geral e numa metafísica especial, referindo-se esta à metafísica do homem, a Antropologia filosófica, e à metafísica do mundo material, a Cosmologia.

No entanto, seguindo a ordem de publicação dos livros de nossa Enciclopédia, nossa posição é intermédia ante as duas acima citadas. Iniciamos por uma ampla visão geral, introductória da filosofia, em "Filosofia e Cosmovisão"; seguimos por "Lógica e Dialéctica", para estabelecer os métodos do estudo que empreendemos, examinamos em suas linhas gerais o psiquismo em "Psicologia", fizemos à análise, a síntese e a concreção do processo gnosiológico, em "Teoria do Conhecimento", para, agora, em "Ontologia", penetrarmos no exame generalizado do ser enquanto ser, e prosseguirmos, nas outras obras, o estudo dos campos regionais do ser.

Dessa forma, se não colocamos a Ontologia tardiamente, também não a colocamos prematuramente. Preferimos pô-la onde e quando o desenvolvimento do estudo do processo ontológico começa a exigir respostas às fundamentais perguntas da Ontologia.

PERGUNTAS FUNDAMENTAIS DA ONTOLOGIA

Que é o ser? A pergunta *quid* dos escolásticos é a pergunta fundamental da Ontologia. À metafísica cabe a pergunta: "Por que os sêres que existem existem?! É a pergunta *cur* dos escolásticos.

Modernamente, Heidegger considera que a pergunta fundamental da Ontologia é: por que, em suma, há o existente em vez do Nada? Essa pergunta surgiu várias vêzes no decorrer do processo histórico da filosofia.

Nasce a Ontologia da meditação do homem sôbre a mutabilidade, a variabilidade, a finitude, o devir mutável e transformador das coisas. Tudo muda, mas o que muda é *algo* que muda. Mas êsse algo que conhece mutações, enquanto sustentáculo, não muda, é imutável. O mundo do devir é ao mesmo tempo a afirmação do mundo do ser. Em face dessa meditação estructura-se a Ontologia, ou Metafísica Geral, porque aborda ela a generalidade dos temas metafísicos, que são os temas ontológicos.

COMO CONHECER O SER?

Em face dessa meditação, a primeira pergunta que se deve logo colocar a quem a realiza é: como podemos conhecer o Ser? As respostas a esta pergunta já as estudamos na "Gnosiologia".

Ora, o objecto da Ontologia é o Ser, mas o ser o temos em tudo quanto é, em tudo quanto não é nada. Portanto, o ser ò encontramos em tudo, até no fenomênico. Neste caso, a Ontologia encontra bases para realizar as suas investigações e essas bases não se afastam do existir.

O ser se nos revela em nossas menores experiências. E os primeiros filósofos gregos o procuravam na observação do mundo material, buscando-o, com sua simbólica, o que apontasse a *arquê*, ser, princípio de tôdas as coisas, cujos estudos já fizemos, quando examinamos as filosofias do incondicionado, em "Filosofia e Cosmovisão". É êrro pensar que existisse aí apenas uma física e não uma metafísica. O não clarear-se o conceito de metafísica levou a muitos a ver nas especulações dos pré-socráticos apenas uma finalidade: a de compreender o mundo físico. E tal se dá por uma deficiente apreciação das estructuras esquemáticas da cultura grega e, sobretudo, da sua simbólica, não compreendendo que o helênico costumava apontar, com conceitos de conteúdo concreto, o que se refere ao ontológico. A deficiência de um vocabulário filosófico estructurado, levou-os, naturalmente, a usar têrmos das experiências concretas para formular o que as ultrapassava: o mundo transfísico.

Uma análise cuidadosa da obra dos pré-socráticos nos dará uma visão clara do pensamento genuinamente científico e genuinamente metafísico, que vem desde Hesíodo até Platão.

A visão hilozoísta dos gregos, a divinização do existir como predicado do ser, impelia-os a buscar os referentes que a simbólica do acontecer apontava, e se ela não era suficiente para levá-los mais longe no estudo das leis do espírito, no entanto preparava o advento de Platão, Sócrates e, finalmente, Aristóteles, a quem caberia a construção, em linhas sólidas, regulares e monumentais, da Ontologia.

Posteriormente, a Ontologia poderia procurar outras vias, como a captação de nosso ser na presença do ser. Mas é fazendo cooperar as verdades materiais, as lógicas, as formais e as ontológicas, que obteremos um critério capaz de nos guiar na apreciação dos temas ontológicos, que é uma cooperação dialéctica de vias para o estudo mais cuidadoso e seguro.

Se a Ontologia é colocada: a) na aceitação, como é comum, da identificação das leis do pensar e das leis do ser, como o afirmam os idealistas, que aceitam a identificação do ser com o pensamento (enquanto pensamento aceitamos; enquanto acto de pensar, distinguimos); ou b) pelo menos um parentesco entre essas duas ordens, ou seja, uma analogia, como o aceitam outros, como os realistas, etc., de qualquer forma, as reflexões, o método reflexivo, por seu processo sintético-analítico e analítico-sintético, partindo tanto da experiência exterior como da interior, é o método indicado para tal estudo.

Mas a necessidade de distinguir-se o acto de pensar (que é psicológico, como já vimos em nossos livros anteriores) e o pensamento, que é o ser, então a penetração no ser como a captação dêste dependerão do funcionamento do acto de pensar. Há, assim, razão por parte dos real-idealistas, quando afirmam que o mundo objectivo é modelado por nós. Neste caso, a nossa capacidade de assimilação, que depende dos nossos esquemas acomodados, nos dará uma captação condicionada do ser. Conhecemos e desconhecemos. Mas, pelo que conhecemos, podemos decadialècticamente construir o que desconhecemos. E se do que desconhecemos não nos é possível uma intuição de ordem puramente intelectual, há outras, fundadas na intelectualidade, mas sem dispensar a profundidade de nossa afectividade, que se podem conquistar, como a decadialéctica já nos mostrou.

Entretanto, ainda cabe dizer que não se pode, ou melhor, não se deve encarar a Ontologia por um método estabelecido a priori. A própria experiência filosófica, no seu processo, revelará sempre novos e bons caminhos (*meth'odos*) segundo os estágios que conheça o pensamento humano.

Se aplicamos a decadialéctica, como método concrecional das positividades, não consideramos encerradas aí as possibilidades pensamentais num terreno tão fértil, e tão grande como o do ser, que abarca tudo. Por tomar a decadialéctica uma atitude de suspicácia obstinada contra todo abstractismo, tôda forma viciosa, afigura-se-nos o método mais eficiente, mas, por outro lado, sujeito a novas conquistas, que a postulação futura dos temas ontológicos poderá oferecer.

Fundada como deve estar na nossa experiência, e como esta abrange um campo eminentemente vasto, e como as possibilidades, neste sector, escapam a qualquer prévia delimitação, está sempre aberto o campo para novos caminhos e, nesta obra, teremos ainda oportunidade de examinar muitos oferecidos pela filosofia moderna, que exigem lhes concedamos nossa melhor atenção.

Um rápido estudo histórico da Ontologia, ou pelo menos dos seus temas fundamentais, revelar-nos-ia desde logo que sobram razões a favor da nossa atitude.

Basta colocarmo-nos ante a história do pensamento grego e no nosso, para logo evidenciar-se que o processo filosófico dos temas ontológicos tiveram muitas vêzes oportunidade de oferecer caminhos novos.

Quando os primeiros gregos, do período cosmológico, procuravam a arquê, fundados na experiência sensível e na decorrência das análises físicas, tentavam êles descobrir a *natureza profunda* das coisas e do cosmos, a realidade fundamental, o grande incondicionado. Para Tales foi a água, símbolo da arquê da vibração, princípio plástico, capaz de manifestar tôdas as formas, ou, para Anaximandro, o *ápeiron*, o indeterminado, que se determina nas coisas finitas, ou, para Heráclito, o *fogo*, símbolo do princípio fluídico, dinâmico e activo, etc.

Se êsses primeiros tacteamentos ontológicos fundavam-se nos factos físicos, aí não pretendiam permanecer, enquanto tais, mas procurar o que fôsse a origem, fonte e princípio dêles. Com Pitágoras inaugura-se outra fase nas especulações ontológicas. Se nos pusermos numa compreensão nítida do número (*arithmós*) pitagórico, já ingressamos num terreno genuìnamente ontológico, em que os números, encontrados nas coisas (as proporções, harmonias, etc., como estudamos sintèticamente na "Teoria do Conhecimento"), são símbolos dos *arithmoi archai*. Estamos aqui numa ontologia de saber matemático, mas no sentido pitagórico do têrmo e não no da matemática comum, pois esta se funda nas abstracções de terceiro grau do quantitativo, no *arithmós posóotes*, já por nós, naquele lugar, estudado.

Com Parmênides, o estudo do ser é especulativamente levado a uma reflexão da sua interioridade, na busca do ser absoluto, pois êste é examinado em sua ipseidade, sem relação a qualquer outro, sem opor-se a qualquer outro, pois afirma-se por si mesmo.

Com Leucipo e Demócrito, surge a posição atomística mecanicista, até alcançarmos a *crisis* que faz surgir o movimento céptico, em que os estudos ontológicos são postos em suspensão (*epochê*), o que já tivemos, em nossas obras anteriores, oportunidade de salientar.

À crise céptica e relativista seguem-se a reacção socrática e o advento de Platão e Aristóteles, que procuram sintetizar as

positividades da filosofia grega, sob a influência de dois temperamentos, um acentuadamente introvertido, o de Platão, e outro vivamente extrovertido, tendendo, portanto, para um realismo intelectualista, como o de Aristóteles.

É fácil verificar que os *caminhos* empregados na especulação ontológica são vários, segundo o advento das diversas posições que pertencem ao processo filosófico e que se *repetem*, correspondentemente, nos diversos ciclos culturais elevados.

A antinomia entre o Um e o Múltiplo, entre o Ser e o Devir, que encontramos patentemente na obra dos pré-socráticos, e que serviu de estudo e tema em nosso "Teoria do Conhecimento", e que permanece, pelo menos aparentemente, na obra platônica, que estabelece um dualismo metafísico entre os *eide* e o mundo do devir, mundo da aparência, é concrecionado numa unidade, em Aristóteles, ao incorporar os *eide* ao mundo material.

A antinomia entre o ser e o devir é superada por Aristóteles com a doutrina da antinomia, com o estabelecimento dos modos de ser, a potência è o acto, conciliando, dialècticamente, a determinabilidade da potência com a determinação do acto. A ordem cósmica transparece aos olhos de Aristóteles como algo já dado, sem que procure explicá-la, sem buscar a sua origem transcendental. Assim, a idéia da *criação* não aparece no pensamento aristotélico, pois o Primeiro Motor não é um Deus criador, nem providencial. Em suma, o seu pensamento não é *teísta*, mas marcadamente *panteísta*, pois chega a afirmar a existência eterna e incondicionada do mundo.

É com os estóicos que a presença de uma inteligência cósmica, ordenadora do cosmos, surge: *Logos spermatikós* (a razão geradora da ordem cósmica), que já é providência criadora, que actua por leis imutáveis e necessárias. Mas êsse Logos é corpóreo ainda, uma alma do cosmos, que actua na realização da ordem, dando lugar às palingêneses periódicas, que encontramos no pensamento cíclico do eterno retôrno (que influi, posteriormente, não só no pensamento gnóstico, como, no ocidente, em diversas posições filosóficas até nossos dias, como no pensamento nietzscheano do eterno retôrno).

Na escola de Alexandria, vemos a presença dêsse pensamento, e através de uma simbólica alegórica, na filosofia de Filon e Plotino, e no pensamento judaico, a busca do simbolizado, pela construção de uma estética do simbolizado, que é a *mística* (de influência egípcia, inegàvelmente), que admite, pela captação do simbolizado através dos símbolos, uma união mais íntima, uma *visio essentiae Dei*, do intelecto humano ao captar a divindade.

Em Plotino, influído pelo pensamento platônico, Deus é Um, simples e único, perfeito e omnipotente. *Anarchós*, absolutamente livre, cria livremente, e o cosmos surge por *emanação* dêsse Um, através de suas *hipóstases*, como Inteligência e Alma do Mundo, o que o coloca numa posição perigosamente panteísta.

É grande a influência plotiniana no pensamento posterior cristão (Santo Agostinho, Scot Eriugena, etc.), e teremos oportunidade, mais adiante, de examiná-la e precisá-la.

Cabe a Tomás de Aquino, na cultura ocidental, o mesmo papel que coube a Aristóteles no ciclo cultural grego: realizar a grande concreção das positividades da filosofia até então enunciadas. A Ontologia vai impor-se de modo eficiente. Fundado em Aristóteles, mas sofrendo a influência do platonismo. realiza uma síntese ontológica, genuìnamente cristã, fazendo convergir os dois pensamentos, o aristotélico e o platônico, e superando a antinomia graças à sua doutrina do ser e da essência, que estudaremos no lugar conveniente.

Examinando em suas linhas gerais até aqui o processo do pensamento ontológico, vimos que o mesmo empregou diversos métodos, como o de uma especulação através da física experimental (dos pré-socráticos), pela especulação meramente lógica (dos parmenídicos), pela especulação dialéctica (dos heracliteanos), pela crítica céptica e relativa (dos sofistas em geral), pela análise formal, mas fundada no empirismo intelectualista (de Aristóteles), pela estética do símbolo e pela dialéctica dos *logoi* analogantes (de Platão), pela estética do simbolizado (dos místicos em geral, incluindo Plotino), pela especulação mística e pela *revelatio*, tanto dos gnósticos como dos agostinianos, até alcançar a síntese tomista, que é intelectualista realista, de sabor aristotélico, com a especulação alegórica, fundada na *revelatio* religiosa do cristianismo.

Não pararam aí os métodos empregados. Com o desenvolvimento da filosofia, após o século XII, e já no período de refluxo da escolástica, no século XIV, quando o *nominalismo* ressurge sob novas côres, as análises ontológicas estão sob a égide do *empirismo* e do *agnosticismo*, fases correspondentes ao período céptico no ciclo cultural grego, e que na "Teoria do Conhecimento" tivemos oportunidade de examinar.

O empirismo, que surge alimentado pelos estudos de Ockam, ameaça subverter as especulações ontológicas, como o vemos no pensamento de Locke, Berkeley, Stuart Mill, até nossos dias, como já examinamos.

Surgem, então, os movimentos evolucionistas, intuicionistas, numa alternância de posições díspares, que nos revelam as constantes adversas de todo o pensamento filosófico, com a influência dos factôres predisponentes, até alcançarmos, em nossos dias, a *fenomenologia* de Husserl, e o *existencialismo*, em seus diversos matizes, o que ressaltará nas páginas que seguem, onde estudaremos as suas posições ante os grandes temas ontológicos.

ARTIGO 2

OBJECTO DA ONTOLOGIA

Ante a constante mutabilidade do devir, ante a fugaz experiência dos factos, que sucedem na permanente transmutação das coisas, na heterogeneidade do acontecer, tudo quanto percebemos é *alguma coisa,* e êsse algo positivo é uma experiência *de ser,* e não uma experiência *de nada,* porque se fôsse *de nada,* como seria alguma coisa? Como poderia ser uma experiência de *não-ser* o que já *é alguma* coisa?

Quer na experiência, que a intuição sensível nos dá do mundo exterior, quer na experiência íntima de nós mesmos, alguma coisa capta sempre alguma coisa, que é alguma coisa.

Não seria difícil, portanto, desde logo concluir que a nossa primeira experiência é a do ser, a de um ser que se põe ante o nosso ser.

Mas, desde logo, também notamos que há *modalidades* nessa experiência, que nos revelam *modalidade* de ser.

Vê-se desde logo que é da exigência humana que parte a caracterização do objecto da Ontologia.

Em face do acontecer, a meditação humana, que de imediato capta o ser, termina por considerar que tudo quanto percebe no mundo fenomênico, fluente e mutável, o mundo do devir, que é o mundo da experiência sensível do homem, aponta, na fluência constante dos factos, que êles apresentam em comum o *serem,* em diversas modalidades, não podendo ser reduzidos a um não-ser absoluto, porque a própria experiência nega, terminantemente, consideràssemo-los puro nada.

Há, assim, modos de ser, mas tais modos, por sua vez, apontam ainda o ser, pois são modos de . . ., e o de que é (o *quid*) é o ser. Portanto, tudo o que é (*quod*) tem um ser (*quid*). E se *quod* muda, *quid* permanece o mesmo.

E se percebemos que o real não é *estável,* percebemos, porém, que o real *é;* e se a realidade nos revela modalidades diversas, tais modalidades *são.* Não sabemos ainda *por que é* assim ou por que poderia, ou não, não ser assim. Mas sabemos que *é* assim. Não se alegue que êsse *é* é uma mera cópula, que se poderia desprezar, por exemplo: numa língua que não o tivesse. Mas tal ausência não poderia ser considerada como

uma não captação do ser, objecto primeiro da nossa experiência, que a postula desde início: pois como o nada poderia captar o nada, sem ser?

E se a língua não tivera ainda um têrmo para expressar o ser, se a sua conceituação ainda não se fizera nìtidamente exigente de um têrmo que o apontasse, a experiência dos que usassem essa língua estaria afirmando sempre o *ser* de todo o predicado afirmado a um sujeito qualquer.

Portanto, a experiência, desde a intuição sensível até a mais profunda das intuições, afirma que o primeiro objecto de tôda experiência é o *ser*, com sua complexa modalidade, com sua complexa diversidade de aspectos. Um Proteu de formas diversas, sucessivas ou simultâneas, sob diversos aspectos e relações, mas sempre *ser*.

Eis o *objecto material* da Ontologia: o ser em seus diversos aspectos e modalidades.

O *objecto formal* da Ontologia é a formalidade, a forma do ser. Um real dado pode ser objecto de várias ciências. A nossa experiência do ser pode ser objecto da gnosiologia, enquanto estudamos a relação do conhecimento (sujeito e objecto). Mas a mesma experiência, sob outra formalidade, pode ser objecto da psicologia. Mas, em ambos, tanto no gnosiológico como no psicológico, objectos diversos da nossa experiência, procuramos, nêles, *captar o comum em todo objecto da experiência*, o ser em sua formalidade de ser.

E essa formalidade de ser, êsse comum, que passa a ser estudado, interrogado *que* é (quid), eis o *objecto formal* da ontologia.

Portanto, desde início se coloca ao que pretende estudar tais objectos, que são o campo de acção da Ontologia, a primeira fundamental pergunta que essa ciência deve responder: *que é ser?* E conseqüentemente: qual o valor do conceito ser?

Em tôda a nossa experiência, em todos os nossos *juízos de existência* afirmamos o ser. Que é êle? Em que consiste?

A IDÉIA DE SER EM ESQUEMAS DA FILOSOFIA MEDIEVAL

"*Ens per nihil notius explicatur*", dizia Duns Scot. O ser não pode ser explicado por nenhuma noção. Em primeiro lugar, não pode ser definido, pois como já vimos na Lógica, definir é reduzir a outro. Define-se algo ao opor outro, situan-

do-o em algo, que lhe é mais geral, e que o inclui. Ora, o ser é incluso apenas em si mesmo, e não em outro, pois do contrário êste outro seria ser, e estaria apenas *contendo* a si mesmo. Definir é marcar limites (*definire*). O que conceituarmos como ser não pode opor-se a outro, nem ser incluído em conceitos mais gerais, mais simples, mais primitivos, pois o ser não começa a ser de outro que não é, pois se êsse outro *pudesse* extrair de si o ser, o seu poder já apontaria o ser.

Só podemos *opor* ao ser o conceito de *nada*. Mas nada não se *ob põe*, como algo que é, pois excluímos dêle o ser, portanto o *nada* não pode opor-se. *Nada* seria apenas uma recusa de ser, seria um afirmar, que já exigiria o ser, porque, por si mesmo, o nada não pode afirmar-se por lhe faltar ser, e impõe-se, prèviamente, um ser para afirmá-lo. Portanto, o ser sempre antecederia o nada. Ora, o ser é pois a nossa própria experiência, e é já um garantir dessa anterioridade eterna do ser que sempre é, eviternidade que já podemos estabelecer, embora muito tenhamos de percorrer para precisar, futuramente, a sua conceituação.

Vemos, desde logo, que a idéia de ser não inclui em si uma contradição, pois a sua primordialidade se impõe, quer partamos da nossa experiência, quer partamos da especulação.

A idéia de ser, que vamos precisando cada vez mais, não implica nada que se lhe oponha para afirmar-se, e pode ser afirmada *extra intellectum et in intellectu*, pois o ser o compreendemos fora do nosso pensamento e no nosso pensamento.

Conseqüentemente, a idéia de ser, é comum a todo ente, a tudo quanto há, a tudo quanto existe, a tudo quanto sucede, a tudo quanto é *alguma coisa*, porque tudo é ser, e o ser que há em tôda coisa, e que é tôda coisa, *não inclui contradição*, enquanto tal, porque a idéia de ser não inclui contradição (o que não é ser).

Portanto, como bem dizia Duns Scot: "*Ergo ens, hoc est, cui non repugnat esse*", é ser o que, ao qual, não repugna *ser*.

A indefinibilidade do *ser* decorre, portanto, claramente das palavras que alinhamos acima, pela impossibilidade de *situá-lo* em algo mais geral (num gênero próximo). E se esta idéia não pode por sua vez ser incluída em outra, inclui tôdas as modalidades de ser.

O ser é, portanto, o *primum notum*, o que é primeiramente notado, e é *per se notum*, e é por si notado, pois não o é pelo nada. É o conceito mais claro, mais límpido e mais simples que nos surge, desde a primeira à última experiência. Não é

explicado por outro, mas por si mesmo se explica; fonte de tôda a experiência é também seu fundamento. É êle explicável por si mesmo, pois, se tentássemos explicá-lo, teríamos sempre de recorrer ao ser para afirmá-lo, pois é êle o que explica tudo, pois não há conceito que não o inclua, seja de que espécie fôr, inclusive quando tentamos conciliar a nada, para cuja conceituação não podemos deixar de partir do ser para tentar a recusa, que é ainda uma afirmação e que o implica.

Ser é, dêste modo, um conceito *simpliciter simplex*, um conceito simplesmente simples (absoluto), pois não precisa de outro, senão de si mesmo e apenas de si mesmo, para afirmar-se (*ab - solutum*).

O ente é o que tem ser (*ens est habens esse*), o que é, *id quod est*. Ser é o *quid est* do ente.

Temos um objecto ante os nossos olhos: é um livro. Nêle, desde logo, captamos o que nos permite classificá-lo, situá-lo no conceito livro. Êste livro é um ser, um ente, mas dêle podemos dizer *id, quo res est id*, aquilo que esta coisa é, a sua *essência*, ser livro, e esta coisa que existe, *id, quod res exsistit*, que se dá *extra causas et extra nihilum*, que se dá fora de suas causas e fora do nada, a sua *existência*, o facto de ser.

E desde logo se percebe que tanto a essência dêste livro como a sua existência não se excluem do ser, mas estão incluídas no ser, são *modos de ser*.

E êste livro, tomamo-lo nas mãos; passamos a lê-lo. Êle *pode ser* aberto, lido, manuseado, pesado, sentido. Êle *pode padecer* tôdas essas determinações que lhe damos. Êle pode *sofrer*, tem a potência de ser lido, manuseado, etc., de *sofrer* a acção que sôbre êle é exercida. E desde logo podemos desdobrar, nêle, o que nêle é acto e o que nêle é potência, e tanto acto como potência não são algo que excluímos do ser, mas algo que incluímos no ser, *modos de ser*.

Para todos êles, o que é comum é o ser, *predicatus communissimum et simplicissimum et essentiale respectu omnium*, predicado comuníssimo, de todos, e simplicíssimo, e essencial de tudo.

E quer digamos que uma coisa é, que uma coisa *existe*, que uma coisa *sofre* uma determinação, ou realiza uma determinação, que é *real*, que é *alguma coisa*, que é um *existente*, seja como fôr que o digamos, estamos sempre predicando *ser*.

E não encerramos o ser apenas *neste* objecto, mas naquele também. Não só a um ser individual, mas também a uma particularidade, de que um grupo de objectos participa e, também,

à universalidade de todos os entes. Portanto, vê-se que o conceito de ser não é imanente apenas a êste ente, mas vai além dêle, transcende-o. O conceito de ente é um conceito *transcendental*, pois podemos predicá-lo a uma singularidade, a uma particularidade, a uma universalidade, e a tudo, porque a todos transcende, a todos os entes.

E é em sua transcendentalidade, em sua supertrancendentalidade, e em sua imanência, que o ser é objecto da Ontologia, *objecto* formal na sua transcendentalidade, e *material* na sua imanência.

É um conceito de existência necessária, pois como compreender um ser sem o *ser?*

É um conceito de uma existência eterna, pois como conceber o existir do ser sem a sua primordialidade existencial e eterna?

É conceito de uma imutabilidade eterna, pois como conceber o ser, deixando de ser, tornando-se nada, se êle não contém nada mas ser?

Portanto, a heterogeneidade de todos os modos de ser é um apontar constante, um símbolo unissignificativo do ser transcendentalmente imutável.

O ser é o *tò ti èn einai* de Aristóteles, o *ser do que é.*

É o *ser,* portanto, o que é firme, estável, fixo.

A IDÉIA DE SER EM ESQUEMAS DE NOSSA ÉPOCA

Mas ante o ser, que sempre é ser, ontològicamente considerado enquanto tal, os entes, que compõem o mundo da nossa experiência, revelam uma constante variância.

Temos, de um lado, o que é determinado, e que sofre determinações, variâncias, e o que não as sofre, o que é sempre êle mesmo.

A palavra existência, por exemplo (em latim *exsistentia*) nos revela o prefixo *ex* ao lado do têrmo *sistentia*. Êste têrmo, que vem do grego *istemi,* significa estar em pé, estar parado.

O que muda é a prefixação e não o prefixado, e embora lhe aconteça a prefixação, permanece *o que* é, *sistência*.

Desta forma nos é possível dar ao conceito de sistência, o de ser enquanto ser.

Tudo é sistência, enquanto ser, mas é prefixado enquanto acontece. Desta forma nos é possível estabelecer o seguinte quadro:

Prefixação do acontecer

ex	
in	
per	
cum	
sub	sistência
re	
ad	
des	
super	

E assim temos ex-sistência, in-sistência, per-sistência, con-sistência, sub-sistência, as-sistência, de-sistência, super-sistência.

Todos os sêres, reais, ideais, metafísicos, ficcionais, etc. têm *sistência*, mas essa sistência é prefixada, determinada.

Os números têm uma detenção e sistência, no espírito humano e na ordem do ser, como ainda veremos. São *persistentes*, pois o 3 é sempre 3, como o 5 é sempre 5, etc. Persistem através dos séculos e milênios, e são o que são em todos os tratados de matemática de todos os tempos. Mas não os vemos re-sistir, não são resistentes, pois nêles não se dá acções e *reacções*, como vemos nos corpos. Acaso encontramos abaixo dêles (*sub*) uma sistência? São acaso subsistentes? Não, porque não encontramos nêles uma realidade autêntica, de *per se*, de per si, que se ache *sub*, que sofra accidentes, pois na verdade, os números, em si mesmos, não nos mostram accidentes. Uma posição "platonizante" poderia aceitar a subsistência dos números, como *formas* com perseidade, *perseitas*, ou, então, pitagòricamente, subsistentes no ser.

Mas os números oferecem, no entanto, uma outra característica, como, por exemplo, o da consistência, pois mantêm-se, formam uma coerência, uma solidez, embora ideal.

As figuras geométricas, como nos mostra Bacca, são também persistentes, são subsistentes, e não são tão consistentes como os números. Para as figuras se dá procedimento originalíssimo, que se chama coordenadas e projecção; e a "aparência" figural de uma figura não é algo absoluto; depende do sistema de coordenadas e do tipo de projecção pura empregado.

Agora *sub*, embaixo das figuras diversas de uma mesma figura, dá-se algo "estante", um conjunto de invariantes geométricos puros, que constituem a "substância" própria da figura absoluta. O conjunto de propriedade de uma figura ideal não forma um bloco; cada sistema de coordenadas ou de projecção separa dois grupos de aspectos geométricos puros; um invariante e outro variável; e dentro do variável cabem diversas ordenações e subordinações. O geométrico puro não é consistente "totalmente", é consistente "nuclearmente" (Bacca).

Os sêres físicos são resistentes, persistentes, ex-sistentes.

São conseqüentemente mais determinados e possuem maior realidade determinada, prefixada.

Mas vê-se desde logo que há [illegible]variância na persistência, pois uma pedra e um número são persistentes, mas de persistência diversa.

Desta forma, a aplicação da prefixação da sistência nos permite reconhecer duas realidades: a realidade sistencial e a realidade prefixada, determinada. A primeira corresponde analògicamente ao ser indeterminado de Hegel, e a segunda ao ser determinado. A sistência prefixa-se na existência, na persistência, na resistência. Todos os sêres são sistências prefixadas. O Ser, enquanto ser, pode ser ontològicamente considerado apenas como sistente, mas de modo abstracto porque não lhe podemos negar a ex-sistência.

A prefixação é da aptidão da sistência. A sistência é o que tem aptidão à prefixação. O ser determinado, prefixado, é a sistência que recebeu um prefixo, e êste indica um modo de ser.

Desta forma, o ser (como sistência), quando se prefixa em existência, corpórea, isto é, quando a sua sistência se dá fora de suas causas, a sistência, que era tensão pura, se ex-tende, se in-tende, exterioriza-se extensionalmente, expansivamente, o que serve de conteúdo fáctico aos conceitos de extensidade e intensidade. Então, êste ser *re-siste*.

Como a determinação de re-sistência é a indicação de um limite, de uma fronteira do ser, o ser quando assim prefixado é qualitativo, e, portanto, também quantitativo, porque, ao estender-se, se quantifica, *quantum*, no sentido hegeliano.

Os sêres são limitados por fronteiras (e aplique-se aqui a dialéctica hegeliana do limite, já estudada na "Dialéctica", e novas sugestões nos surgem), enquanto o ser, como sistência, considerado apenas como tal, não tem fronteiras, mas apenas

perfil, como o definia Parmênides, pois, como tal, não precisa de outro para limitá-lo, pois é tudo. Não tem fronteiras, mas apenas um perfil, como nós, que temos uma sombra apenas analògicamente com o ser, pois também não *somos* porque nos limitam as coisas estereomètricamente, como uma figura geométrica desenhada num quadro negro, que tem suas fronteiras nos limites entre o branco do giz e o prêto do quadro.

DO CONCEITO DE ENTE

O conceito de ente (sistência prefixável) é fruto de uma total abstracção. É um conceito universal e para os escolásticos o mais universal dos conceitos.

Tomás de Aquino define: "Ente é o que tem essência real". A essência do ente, já vimos, é o *ser* (a sistência aqui).

Se afirmamos que ente (opinião dos escolásticos) é o que é apto a existir realmente, neste caso é o que tem *res* (em latim, coisa). Seria, então, o que tem existência *efectiva* (*perseitas*).

EXISTÊNCIA E ESSÊNCIA

Existência é a ex-sistência (estar aí, *ex*, fora das causas), o que se acha na coisa, *in re*.

Existência é o *facto* de ser. Difere de essência, pois a existência consiste no facto de ser da essência.

Assim como se pergunta: "que é o ser?" pode perguntar-se: "qual o ser da existência?" Em que consiste a existência, qual a essência da existência, bem como qual a essência da essência?

Metafisicamente: a existência (metafísica) é a imediata união da existência e da essência.

Há existências e existências, com suas essências menores em extensão.

Se a tôda existência corresponde uma essência, nem a tôda essência corresponde uma existência, pois uma pode ser possível. (Êste é um pensamento escolástico).

A existência é o facto de ser. E essência? Para Aristóteles:

1) A substância enquanto *substância primeira* (*ousia próte*), o ser individual, matéria;

2) O indispensável de uma coisa, a *substância segunda* (*ousia deutera*), a forma.

Assim essência é o "fundo" do ser, metafìsicamente considerado.

Os escolásticos consideram *essência* o que é constituído pelos elementos que, ao serem dados, põem, como dada a coisa, sem que se possa suprimir nenhum dêles.

O gênero é essência da espécie. O ser humano (*humanitas*), essência do indivíduo homem, tal ou qual.

Podemos fazer uma distinção entre essência, em sentido lógico e em sentido metafísico.

Metafìsicamente, a essência é o substancial, pelo qual se entende tanto o substancial individual (fáctico) como o geral (formal).

Êste carácter dual da essência, já foi exposto por Aristóteles.

Lògicamente, a essência é o que determina um objecto no processo da definição, e só então se pode falar, pròpriamente, de uma distinção entre essência e existência.

Tomás de Aquino dizia: "A essência é o que dá existência à realidade. Por isso convém que a essência, pela qual a realidade se chama ente, não seja tão sòmente a forma, nem tampouco a matéria, mas ambas, ainda quando apenas a forma seja, à sua maneira, a causa de seu ser".

Husserl afirma, como já o faziam Duns Scot e Suarez, a inseparabilidade da essência e da existência.

Quer evitar assim a forma apriorística, abstracta, vazia. É a generalidade concreta (1).

As ciências eidéticas, de que êle fala, são as que se fundam nas essências. As *ciências fácticas* são as experimentais.

Tôdas as ciências fácticas têm fundamentos essenciais teóricos nas ontologias eidéticas.

EXPOSIÇÃO SINTÉTICA

Diz-se que é *um*, o que é individual *in se* (em si).

1) Diz-se que é unidade a forma lógica; *2*) também o carácter do que é *um*.

---

(1) Êste tema analisaremos e discutiremos, oportunamente, ao estudarmos os princípios do ser.

O *Um* tem um grande papel no pitagorismo e no neo--pitagorismo.

Aqui, a unidade é expressão da perfeição. Reduzem os pitagóricos a multiplicidade do real a uma unidade de espécie superior.

A unidade é oposição entre o limite e o ilimitado; a unidade serve de momento de tensão e, por sua vez de aproximação de dois gêneros de realidade: 1) a que se perde no contôrno do indeterminado; 2) o limite e a medida.

Para os platônicos, *Um,* como Bem, é a culminação da hierarquia das idéias.

Para Platino, o *Um* é a hipóstase originária, a primeira e superior realidade, que tem em si mesma seu *haver* (distinga-se de *ter*), como substância, que não se deve confundir com o Todo (conjunto das realidades).

Para Plotino, o *princípio* é diferente do *principiado* (êste decorre daquele).

O ser, para êle (como *um*) não é nenhum dos sêres (entes); é anterior a todos, no duplo sentido de ser comêço e de ser fundamento.

Assim *Um,* fonte de tôda emanação, origem da Alma, não é um perpétuo fazer-se, mas um ser já feito, que representa, ao mesmo tempo, princípio e recapitulação das coisas.

Os sêres, que virão, êle (*Um*) já os contém. O *um* é base, origem, e finalidade de tudo. É "tudo e *nada*". Não é "isto" nem "aquilo".

Em suma: o ser ontològicamente é *um;* ônticamente, no devir, *múltiplo.*

Do *ser,* não se pode deixar de predicar unìvocamente a unidade como *Um* (*unidade perfeita*).

Quando predico o ser a alguma coisa e a outras coisas, predico sempre o mesmo (univocidade do ser), mas ônticamente o ser é equívoco, pois o ser dêste objecto é diferente do ser daquele outro (um livro e uma estante).

A todo ente (ôntico) predico o ser. O ser dêste ente não é, como ser *ontológico,* diferente do ser daquele ente.

O ser é, ontològicamente unívoco, embora ônticamente, na presencialidade do devir, diferente; por isso é análogo como veremos.

A unidade também pode ser compreendida como tensão (harmonia que dá coerência, coesão aos entes).

Neste caso, temos a unidade do ente (que hìbridamente é acto e potência); ou seja, a *unidade imperfeita*.

O que expomos sintèticamente aqui exigirá posteriores análises.

ANÁLISE TENSIONAL

A tensão (no cronotópico, no complexo tempo-espacial) devém, funcciona, e o devir é o seu processo estructural. Todo processo implica processões activas e passivas. Em face de outras tensões, as modificações, de que sofre o seu aspecto funccional, são o seu "devir", enquanto mantiver a estructura, que tende a estatizar-se. Suas modificações decorrem da interactuação das suas partes e de outras tensões. Uma estructura, entregue a si mesma, é impossível.

Podemos considerá-la, assim, apenas formalmente. A tensão que gera a estructura posicional no tempo e no espaço é um modo de ser do Ser, uma possibilidade actualizada.

O constituir-se em tensão é um insistir do ser (sistere), que insiste, con-siste, re-siste, ex-siste. Todo in-sistir é um in-sistir para outrem in-sistir, por isso re-siste e, por isso, ex-siste para outrem e para si. A tensão é a coerência do in-sistir, já determinado. O ser corpóreo é tensão que se *in* e *ex*-tende (tempo e espaço).

Há coerência onde há harmonia, e há harmonia onde há oposição.

A tensão in-siste e ex-siste quando se polariza. Há polarização, quando há estructura e funcção (essência e existência). O ser como tensão pura é indeterminado, e tôda determinação exige oposição, re-sistência.

A tensão pura é ausência de *in* e *ex;* é *tensio*. Como *tensio* (tensão) não é estructura nem funccionamento (não se processa).

O existir (tempo-espacial) é um modo do ser. E porque é, é uma de suas possibilidades que se actualizaram.

Sua razão é dada a posteriori, pois são os factos que apontam simbòlicamente a razão de si mesmos.

Queremos uma razão suficiente antecedente e não conseqüente, porque estamos imersos na temporalidade.

A razão, aqui, deve vencer o cronológico; mas o que é, comprova a asserção da sua possibilidade. Logo, a tensão pode ser *in* e *ex* porque é *in* e *ex*. Para ser *in* e *ex*, é preciso insistir e resistir, porque estar é resistir.

Portanto, na *tensio pura* do ser, coincidem todos os opostos, porque o que é, comprova que o ser é tudo quanto pode ser, como já o compreendia, com positividade, Nicolau de Cusa.

O SER NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA EM FACE DA FILOSOFIA CLÁSSICA

Na filosofia contemporânea, muitas têm sido as tentativas para construir uma nova Ontologia. Por exemplo, para Heidegger, há cinco espécies de ser:

1) o ser de nós mesmos — a existência (Existenz);

2) o ser das coisas que vemos, como as montanhas, os utensílios, etc.;

3) o ser dos entes vivos;

4) o ser dos entes matemáticos, que *sub-sistem*, sem existir pròpriamente. Sem existir, sem subsistência de per se, o 2.º é desdobrado em *dois*, pois êle considera que o ser dos instrumentos, que utilizamos, é um ser irreductível ao das montanhas que vemos. Todos êsses sêres são irreductíveis uns aos outros.

Essa divisão é explicada da seguinte forma: o homem utiliza instrumentos: primeira fase. Só se torna espectador dêles, como cientista, estudioso, posteriormente. Não compreendemos essa irreductibilidade senão como resultado de uma atitude, de uma perspectiva.

Vejamos, agora Sartre: para êle, há duas categorias de ser:

1) o ser em si;

2) o ser para si.

Jaspers já nos mostrou que, por ser o homem incapaz de ter uma visão total das coisas, a idéia de ser lhe é recusada, pois só conhece espécies de ser, o que torna impossível unificar o ser numa idéia.

Tanto o materialismo de um lado, como o idealismo de outro, que tentaram nos dar uma visão unificada do ser, malograram. O de que temos certeza é de uma multiplicidade de sêres, diz êle.

Se recordarmos Parmênides, notaremos desde logo que êste transforma o ser em sujeito universal de nossos juízos. É uma esfera perfeita. Os sêres seriam apenas símbolos dêsse ser. Com Sócrates e Platão, o ser, de sujeito, passa a atributo, o que leva ao problema da realidade das idéias negativas, que mais adiante estudaremos.

Para Sócrates é o atributo, o que afirmamos como *sendo*.

O ser, para Platão, é escalar, pois quanto mais perfeita é uma coisa, mais é. O ser é assim atributo e perfeição.

Para Kant não é nem perfeição, nem atributo, mas sim *verbo*. Diz Kant que quando afirmamos que uma coisa é, não ajuntamos nenhum atributo, nenhum predicado. O ser é apenas uma posição (*Setzung*), verbo.

Nada nos diz que, na natureza, as coisas sejam ordenadas segundo o esquema sujeito-predicado. Portanto, na proposição ainda nada temos do ser. Nada nos diz, na natureza, que, na realidade, alguma coisa corresponde a êsse sujeito *ser*, a êsse predicado *ser*, ou a êsse verbo *ser*. Daí muitos considerarem o *ser* como uma idéia artificial, como Jean Wahl.

Para Jean Wahl o ser é relação. Temos o sentimento do ser quando algo nos *resiste*. Essa resistência é uma realidade que se *opõe* a nós.

Já não temos agora uma idéia do ser, mas um *sentir* do ser. A aceitação de um devir na natureza nega a estabilidade de um ser. (Opinião de Nietzsche, Bergson, Protágoras).

Platão, no entanto, ao aceitar o devir do ser (existir) admitia, atrás dêle, algo estável, algo que *subestá*. O ser, na filosofia, foi muitas vêzes confundido com a substância, que seria o sujeito acompanhado de seus atributos. Mostra-nos Bradley que, na realidade, não há distinção entre sujeito e atributo, que coincidem na coisa.

Sintetizemos:

Ser: como sujeito — qualitativo — extensivamente considerado;

Ser: como atributo — qualitativo — intensivamente considerado;

Ser: como verbo, relação, conexão — inherência, acção.

O ser é o sujeito de todos os atributos e o atributo de todos os sujeitos, cuja consistência é activa (acto, em seus graus, e em sua hibridez com a potência).

Tôdas essas posições encontrarão, nos próximos artigos, argumentos a seu favor, e refutações das mais variadas espécies, vindas de múltiplas direções. Antes, porém, torna-se necessário investigar certos aspectos, pois sôbre êles se fundamentarão análises mais exigentes e extensas.

ARTIGO 3

DO SER E DO ACTO

O têrmo *ser*, como sinal verbal, aponta a um conceito. Mas êsse conceito, pela simplicidade com que se reveste para nós (*simpliciter simplex*), é o seu próprio conteúdo. No entanto, êle aponta, por sua vez, ao que entendemos por ser; êle "representa" o ser, que é o grande simbolizado por todos os entes.

De que é símbolo êsse conceito de ser?

Ora, vimos que o ser é um predicado comuníssimo, simplicíssimo, e essencial de tôdas as coisas, porque podemos considerá-las por uma semelhança, pelo menos, a de *serem*.

Poder-se-ia dizer que o conceito de ser é o mais abstracto de todos os conceitos? E não é assim que geralmente se considera?

E não será o conceito de ser o mais concreto de quantos há? Não predicamos o *ser* a tudo?

A tudo quanto predicamos algo, damos-lhe ser; a tôdas as notas individuais, particulares ou universais. Podemos realmente *abstrair* esta nota para analisá-la, mas jamais separamos o ser "ser" do ser, porque quando o predicamos, predicamos o próprio ser.

Dizem muitos outros filósofos que o ser é o conceito mais rico e também o mais pobre. Podemos predicá-lo a tudo, mas dêle pouco podemos dizer. Inclui tudo o que é e tudo o que pode ser, tão grande é a sua extensão e tão pequena a sua compreensão.

Mas estamos aqui apenas dentro de uma visão formal.

Esquecemos, no entanto, o mais importante: é que o ser não é apenas um conceito, e se dêle, conceitualmente, há pouco a dizer, se dêle silenciam os nossos esquemas intelectuais, dêle fala, palpitante, expressiva, tôda a nossa afectividade, tôda a nossa consciência, tudo quanto em nós é acto, actividade, desejo, promessa e certeza.

O ser é uma presença imediata da qual participamos e nela imergimos. "Se há diferença entre as qualidades, não há

no ser dessas qualidades", exclama Lavelle. "Sua heterogeneidade não os impede de ser da mesma maneira, no mesmo sentido, e com a mesma fôrça. Pois seu ser consiste em sua inscrição comum no interior do mesmo todo, do qual elas expressam um aspecto particular inseparável do todo dos outros. O ser não se divide, porque é o todo, dado em cada parte, e apresenta, com êle e nêle, por mais longe que se possa olhá-lo, como uma reunião de partes, em que cada uma possuiria anteriormente, em si, uma existência independente" ("*De l'être*", pág. 38).

Essa presença do ser nos cerca e nos inclui. Dêle não podemos evadir-nos, nem o podemos negar, mesmo quando tentamos negá-lo. Antecede-nos e sucede-nos, e sentimo-nos como testemunhas afirmativas dêle. Afirmamo-lo mesmo quando negamos, como vimos com os juízos negativos. Lavelle defende a univocidade do ser, seguindo a linha escotista. Mas, dialècticamente, não há exclusão da univocidade e da analogia, porque a analogia a supõe, como ainda veremos.

O ser, como produzir-se, é sempre ser como poder de produzir, e é sempre ser como sistência.

O ser, como produto, é sempre ser como existência, é sempre ser como multiplicidade existencial.

É o ser que dá o ser ao ser do existente. Onde há o ser, há a relação; ambos inseparáveis. O ser não é apenas um conceito, o ser é também uma *potência* universal.

Os objectos são marcas e fronteiras; graus de intensidade e de extensidade do ser, que é ser no devir de seus relacionamentos intensivos e extensivos de suas modais.

O ser enquanto ser não tem fronteiras nem marcas, mas é nêle que elas se dão, nêle *há* marcas e fronteiras. (Vê-se que valiosa é aqui a diferenciação entre os verbos ter e haver, entre ser e estar, riqueza da nossa língua, como também o é da espanhola, pois as fronteiras não são *do* ser, mas *no* ser).

Nós existimos numa cooperação de todo o ser. Como seria ser sem o ser? E somos porque o ser nos cerca, nos ampara e coopera para que sejamos.

O ser é *potensão.* Cunhamos esta palavra, que dela necessitamos para esclarecer tema de tal valia. *Potensão*: a *tensão que pode* (ônticamente). O ser é a tensão que pode, que é também o acto híbrido existencial, impregnado de potência, de possibilidades, da multiplicidade protéica de todo o existir, mas é, sobretudo, o que antecede em dignidade e poder,

o grande simbolizado, que é referido pela potência criadora activa, mas que está acima de tôda delimitação.

E *mundo* é o que acusa, o que aponta a presença do acto, na multiplicidade das coisas, dos estados, que nascem da participação, mas que afirmam, pelo limite, o que o ultrapassa, a *potensão*, fonte e origem de todo o existir, suporte de todo o existir.

E é nessa multiplicidade dos *estados* que se dão, que há, na *potensão* que nos surge, o tempo, uma presença sempre actual do sucessivo, que conceitualmente rompe o estaticismo da razão, que nada pode dizer sôbre êle, além de *que é enquanto não é, e não é enquanto é.*

Ser, portanto, é; é essa tensão que pode, que revela o tempo, a sucessão do acontecer, do que *há*, do que nêle *está*. E é êsse acontecer que o dicotomiza num futuro, que racionalmente ainda não é, e num passado, que deixou de ser, para reduzir-se ao presente, sempre fugidio, mas sempre *estante*, que sempre é e não é, porque não sendo é, sendo não é.

O tempo nos surge como uma presença da sucessão, na qual separamos o passado e o futuro, como se êles pudessem negar a sua presença também, só por que a razão não o capta.

Há uma teoria apresentada em 1846 por um filósofo alemão, ainda desconhecido, Carus, que Klages nos revela, agora, em pleno século XX, e que nos fala sôbre o ser epimetéico (o passado) e o ser prometéico (o futuro), que a intuição nos revela aos poucos, até que podemos racionalizá-lo a posteriori, pela razão supra-racional, que a dialéctica nos pode oferecer, essa libertadora das armadilhas que a razão dos racionalistas criara para si e que nelas se prendera.

Ouçamos Carus, citado por Klages:

"Assim as primeiras divisões do germe vegetal, indicam a natureza e a posição das fôlhas futuras, e as fôlhas indicam a natureza e a posição da corola; também a disposição primeira da flor apresenta o cuidado definido de uma forma, de onde a planta surge, inteira, no comêço de sua vida, e que ela *conservou em sua memória*, bastante bem, embora inconscientemente, para poder reproduzi-la no ponto culminante de sua vida, a saber: a forma do germe. E até se observarmos de mais perto a vida, vemos que, de tôda maneira, deve persistir em sua tendência uma reminiscência inconsciente do que era antes, sem o que não se compreenderia como, depois de ter percorrido fases tão variadas, chegasse ao ápice de seu crescimento, alguma coisa que pudesse repetir exactamente a for-

ma do germe de onde seu desenvolvimento tomou nascimento. Por outro lado, reconhecemos que deve existir, na vida, um pressentimento definido, embora inconsciente, do fim de sua evolução e de seu esfôrço, sem o que a preparação regular de certos fenômenos, que não constituem em si mesmos senão períodos de transição, e estão sempre submetidos a fins mais altos, seria totalmente inexplicável. Quanto mais penetramos em tôdas essas coisas melhor vemos que, com uma firmeza extraordinária, o *sentimento de profundidade do que foi* e o *pressentimento do que vem* expressam-se aqui de maneira inconsciente; quanto mais nos persuadimos que tudo quanto chamamos vida consciente, memória e recordação, e, mais ainda, tudo o que chamamos nesta mesma região previsão e presciência, é ultrapassado amplamente pela firmeza e segurança, com as quais, na região da vida inconsciente, êsse princípio epimetéico e prometéico... se manifesta até sem nenhuma consciência do presente".

Essa *memória vital* de que fala Klages oferece-nos ontològicamente uma nova maneira de captar o ser. O ser epimetéico e o prometéico não devem ser confundidos com uma mera rememoração. Há uma significação nos factos que ultrapassa a mera rememoração.

Assim também o tempo, o grande simbolizado por tôdas as coisas do mundo tetradimensional, — pois tôdas, por se darem no tempo, são dêle símbolo, — é, por sua vez, um símbolo do ser e nos aponta, no suceder dos factos, o epimetéico e o prometéico de todo o existir.

O tempo é interior ao ser, e não o ser interior ao tempo. Por isso o tempo não é uma passagem entre o nada e o ser, porque o nada não é, e não poderia ser fonte de ser.

Duvidam muitos da universalidade do ser, devido à oposição entre presente e passado, no qual parece que o ser se abismou, como nota Lavelle.

Mas como poderia ter o nada a eficacidade de ser? Se o tinha, deixaria de ser nada para ser ser, pois êste, aqui, como *potensão*, como tensão que pode, é eficacidade. Por entre o constante fluir, o suceder do que *há* e do que *está*, o ser é um *continuum*, sempre êle mesmo, pois se entre um modo de ser e outro se intercalasse o nada, jamais surgiria um novo ser, porque o nada não teria eficacidade de ser, como já vimos. Portanto, sentimos o ser como um *continuum*, e o cinemático do existir, que nos aponta uma e outra forma de existência, dá-se *no* ser.

Portanto, o ser não se opõe ao devir, nem o devir se opõe ao ser. Não é o devir uma síntese de nada e ser, mas apenas uma síntese do epimetéico e do prometéico (uma modal como o vê Suarez, o que em breve estudaremos). Por isso cada momento do ser é síntese, como também o via Hegel, entre o ser indeterminado e o determinado, pois cada instante é acto e cada instante é a perfeição de uma potência, que se actualiza, que se realiza plenamente dentro do seu esquema tensional.

O que foi não é apenas nada, pois se fôsse nada, como poderia ter sido? Se teve eficacidade de ser, como perderia a si mesmo para tornar-se nada, pois é proficiência e eficacidade? Para tornar-se nada teria que ter em si o nada como potência, e êsse já o teria destruído. Portanto o passado *é*. E o futuro, como seria nada se pode actualizar-se? Se encerra o presente a *potensão* de vir-a-ser, o futuro não é já em modo potensional?

Portanto há modos de ser:

— do passado: epimetéico
— do presente: acto híbrido (devir)
— do futuro: prometéico.

O presente é a síntese do epimetéico e do prometéico; por isso é hibridez de acto e potência; de acto, na perfeição da potência epimetéica, da prometéica.

Portanto, o tempo é o instrumento da nossa participação plena com o ser.

E o ser é primordialidade de tudo, porque a primordialidade é sempre afirmativa. O ser é inascível, pois do contrário haveria um nascimento do nada para o ser. Êle não tem fonte e não tem fim, pois não se tornaria nada. O ser é primordialidade, e os entes são a sistência do ser prefixado. O ser, sem princípio nem fim, enquanto ser, não é tempo. Pois o tempo, que *nêle* se dá, aponta apenas a prefixação do acontecer. Êle é eternidade.

Não há, portanto, um anterior nem um posterior ao ser, nem tampouco um aquém nem um além. O ser é *minimum* porque abaixo dêle não há alguma coisa outra. Nem além dêle, porque um super-ser ainda seria ser, portanto é um *maximum*.

Maximum e *minimum* são os extremos dialécticos dos opostos que nêle coincidem, como já o mostrava Nicolau de Cusa.

O epimetéico é; e o prometéico é. E a síntese do tempo é. O tempo está no ser, e todo o crescimento, no ser, não é um crescimento *do* ser.

O tempo é um absoluto e um relativo. Como síntese é um relativo, mas, como presença no ser (como duração) é absoluto, porque sempre o tempo é, porque o ser, por eficacidade, é, e, portanto, prefixa-se no relacionamento de si mesmo, o que em "O Homem perante o Infinito" é plenamente esclarecido.

O ser universal, proficiente é único, é unívoco em tôda a sua plenitude ontológica. A diversidade vamos encontrá-la no ôntico finito. Mas como êste se dá no ser, e é ser, o ser é análogo no ôntico, e unívoco no ontológico.

O ser não é um esquema abstracto como o querem tornar os abstractistas. É êle concreto e não um puro fantasma; é a concreção suprema. Não é deficiência, mas proficiência; é plenitude, não por que é uma deficiência cheia, mas uma proficiência que não se esvazia nunca. O ser *é* onde êle se dá. O que existe participa do ser, e é ser. Os sêres não se separam por rupturas do ser, pois os limites participam dêle, e são ser. As fronteiras, que separam, são marcas que simultâneamente afirmam e negam, um e outro dos lados. O ser não é abstracto; o ser é concreto.

O fenômeno é ser e a relação não nos afasta do ser, porque também *é*. Tôdas as coisas estão relacionadas entre si. Nós nos relacionamos com todo o universo, pois todo o cosmos, neste momento, nos inclui, nos cerca, desde aquela longínqua galáxia, que se esconde nas trevas distantes, como êste nosso corpo, que ora sentimos e vivemos. Podemos exclamar que também *somos* como aquela galáxia é, como o nosso corpo, como é também êste nosso acto de exclamação. Nada há fora do ser e, nêle, nos fundimos.

E por que tudo se conexiona? Porque tudo precisa de tudo, e o ser é a voz do ser que fala em tudo; que fala através do afã de tôdas as coisas; que fala nesse suceder, nesse querer infinito de mais, nesse nosso desejo búdico de fusão com êle, quando libertados já de todos os limites e de tôdas as fronteiras.

Onde o ser, aí a relação, e a relação está no ser. O ser desliga tudo da relação e a relação desliga aparentemente o ente do ser. Pelo conhecer intelectual, captamos as relações, mas pelo acto vivencial da frônese (do conhecimento imediato) nós as ultrapassamos.

Mas há partes no universo, dizem. Mas onde estão essas partes? Por acaso se refugiam elas no não ser? Não se apresentam no ser que as contém, e do qual elas são?

A análise do ser é inesgotável, porque a análise do concreto é sempre inesgotável. Nunca diremos tudo que podemos dizer de alguma coisa.

Há hierarquias onde há entes, sêres prefixados, não no Ser, que é, de per si, supremo.

Vê-se, assim, que o papel da dialéctica não é apenas unificar o múltiplo, pois o singular e o múltiplo são inseparáveis; nem dividir o *um*, mas mostrar como a multiplicidade, em vez de destruir a unidade, a requer, e atesta, de qualquer forma, a eficacidade omnipresente de sua operação.

Multiplicidade e unidade coincidem no ser, onde nêle se identificam. A multiplicidade testemunha a unidade.

O que tem ser não o tem como qualidade, pois a qualidade é ser, e não o ser uma qualidade. Não há lacunas nem rupturas no ser, já vimos.

Por isso o ser é infinito em compreensão e em extensão, e não apenas em extensão.

A qualidade vale pelo contraste com outra. Não tem uma realidade original, mas vale pela oposição. As qualidades pertencem ao mundo da relação, que surge das modalidades da reciprocidade dos opostos, como, no cronotópico, da intensidade e da extensidade. O ser não é essencialmente relativo; nosso conhecimento é que o é. Olhai aquela montanha. Ela é em si o que ela é, mas, para nós, de onde estamos, ou é apenas uma mancha cinzenta ou nos dá um panorama que varia segundo o nosso relacionamento posicional.

E o noumenal, e o que fica além da nossa consciência? Nêle afundamos a nossa consciência, e o fenomenal é apenas do intelecto que separa, mas a afectividade profunda nêle se fusiona pela mais elevada frônese da existência, ao ultrapassar a prefixação, como na beatitude de que falam as religiões e a mística.

O ser, por isso, suplanta o abstracto e o concreto. Nós o descobrimos ao nos descobrirmos nêle. E nêle vivemos, não o tempo intelectualizado da razão, mas o tempo vivido, que já é um vencer do tempo e um tanger da eternidade.

E tudo isso faz-nos pensar na ingenuidade de querer aumentar abismos, no querer aprofundar demasiadamente a crise entre a ciência, a filosofia e a metafísica.

Não é isso uma revelação de um desejo acósmico de ruptura, quando ela não se pode dar no ser que tudo inclui? (1)

O ACTO

É um facto primitivo o da inserção do *eu* no mundo. E a consciência do *eu* nos levaria a afirmar, à semelhança de Descartes, que "penso, logo há acto".

Mas não somos nós que damos o ser a êsse acto, mas é êle que nos dá o ser.

Todo acto se revela, numa actividade; é êle a essência da actividade.

A actividade encontra um acabamento, enquanto o acto é um acabamento inacabado. Enquanto tal, os actos não diferem uns dos outros.

Se a actividade tem um contrário na passividade, o acto não exige o contrário para afirmar-se.

É sempre êle. O existir finito é uma hibridez de actividade e de passividade. Desta forma, êle é simbolizado por tôdas as espécies de actividades.

É, assim, eficacidade pura, revelado simbòlicamente por todo facto que o desvela, o indica, o aponta, mas não o limita nem o acaba. O existir é um símbolo do acto. É êle a fonte suprema de tôdas as coisas; é *potensão,* raiz e fonte da actividade e da passividade.

É da passividade que surge o mal. É a limitação fáctica, das tensões, que criam as limitações, a *crisis* momentânea, transeunte.

O acto produz o seu símbolo, a actividade. A idolatria está em considerar êsse símbolo como tendo uma existência independente e suficiente, quando é apenas uma modal.

O acto é, portanto, o sustentáculo e a subsistência de tudo. É o criador de tudo que passa, pois êle permanece. O real é o ser em acto.

O ser é o próprio acto. Está nêle e é pela operação dêle que se produz, e é êle que sustenta os sêres.

---

(1) A fundamentação apodíctica (em juízos de validez universal e de base necessitária) do que expomos neste livro é apresentada com rigor dialéctico em "Filosofia Concreta".

Êle, enquanto tal, exclui o tempo, pois êste está na actividade e na passividade. Não é imóvel, mas é imutável. É móvel e imóvel. É como a chama de que falava Buda, que é sempre ela sendo sempre outra.

Os entes prefixados são actos participados do acto que é o ser. O acto é idêntico a si mesmo, mas sempre outro, porque nunca estagna, nunca pára, nunca deixa de ser eficacidade pura, por isso cria.

É êle um mistério para a filosofia, e cabe à Teologia nêle penetrar.

É fácil escamoteá-lo, mas é um *acto* ainda a escamoteação. Não podemos negá-lo nem quando o negamos.

O que conhecemos é símbolo dêle. Não tem êle determinação enquanto tal, como não a tem o ser. Assim, como não há rupturas no ser, não as há no acto. O acto puro é eficacidade pura, e, como tal (como o compreendeu a filosofia escolástica), podemos acrescentar, ainda, que é criador, porque ser eficaz é criar, e é ser *ser*. O acto puro não tem limites porque limitá-lo seria sofrer a acção de outro, que seria, por sua vez, acto também, e com êle se identificaria.

Portanto êle, enquanto tal, é puro, eficacidade pura. E por ser tal, cria. O ser, como acto e eficacidade pura, realiza a sua *potensão,* e esta só se pode dar no acto de criar.

Por isso Deus, em todos os altos pensamentos teológicos, é sempre êste acto puro, que não tem passividade, que não é potência, senão activa, por que é tudo quanto pode ser, e como só dêle pode ser tudo, é dêle tudo, princípio subsistente de tôdas as coisas.

Essa análise, que ora fazemos, não é pròpriamente um invadir temas que serão oportunamente tratados, pois, ante o que já expusemos em nossos livros de filosofia, podemos tratar dialècticamente, como o fizemos, temas de tal importância.

Preparamos, assim, obedecendo ao nosso método, uma visão sintética dos grandes temas ontológicos, e nos cabe, daqui por diante, empreender uma análise mais exaustiva, que nos auxilie a uma visão mais clara e também mais profunda de matéria de tal envergadura, como o é a Ontologia.

A que nos leva tudo isso que até aqui examinamos? Que o conceito de ser nos revela, em tôda a multiplicidade do diverso, uma unidade fundamental, a mais coerente das unidades, a unidade de máxima simplicidade, a unidade que é única, e é ela mesma. Em tudo o que captamos, *nêle* captamos o ser, a sistência, que é o fundo de tudo.

E tudo quanto possui o ser, em qualquer sentido e em qualquer grau, é uma entidade (*entitas*). E tôda entidade, como o mostra Duns Scot, é inteligível, porque o ser é plenamente inteligível. E o é porque o primeiramente captado na realidade, a primeira noção que concebe o nosso intelecto é o ser, pois todo conhecimento é um conhecimento do ser diversamente modificado, como o expõe Scot, o *Doctor Subtilis*.

Inserto no ser, todo o nosso espírito funcciona na afirmação, porque até quando negamos, procedemos apenas uma rècusa, que é ainda um acto, portanto, afirmativo.

ARTIGO 4

DAS PROPRIEDADES DO SER

A propriedade é definida como o próprio de uma coisa (*idion*), que nem sempre é unívoco com o ente. O *próprio* é o que pertence a tôda uma espécie, não como essência, pois pode encontrar-se em outras espécies.

O próprio é um predicável accidental. É, em suma, o necessário em qualquer sujeito, não pertencente, porém, à sua essência.

A unidade ontológica é a primeira propriedade do ente (como ser), um atributo transcendental.

Como já vimos, são conceitos transcendentais aquêles que se referem a atributos que convêm a todos os sêres, não apenas no que êles têm de comum, mas também no que têm de próprio. Desta forma, o conceito de ser pode ser aplicado a todos os entes.

Mas, também, outros conceitos o podem, como o de entidade (*entitas*), o de unidade, o de verdade e de bondade (valor), e de "alguma coisa", e também o de relação.

Já examinamos o que se entende por unidade: carácter do que é um. Não se deve confundir o conceito de unicidade com o de um. Unicidade é o carácter do que é *único*, sem segundo idêntico a êle, enquanto o de ser um refere-se ao carácter do que tem unidade.

A unidade é indivisa. Muitos julgam que é negativo o conceito de indiviso. Mas a unidade é positiva, e o carácter de ser indivisa aponta a recusa que se lhe faz de não ser senão ela mesma, pois, dividida, a unidade, enquanto tal, deixá-lo-ia de ser.

Conseqüentemente, todo ente é um (ente ôntico). "Um, o que é indiviso em si e distinto de qualquer outro" (Tomás de Aquino). Unidade é dada pela coerência (*veritas ontológica*) pela inteligibilidade do ente, enquanto ente.

A unidade pode ser, em linhas gerais:

a) simples, de simplicidade;

b) de composição.

É unidade simples, de simplicidade, a que além de *indivisa* é ainda *indivisível*.

O átomo dos filósofos é indiviso, pois é *a-tomós*, e também é indivisível porque é simples, não composto. Também, assim, um puro espírito é indiviso e indivisível.

Os sêres compostos, que, como tais, não são simples, formam uma *unidade de composição*, e formam um todo. Enquanto todo, é individido actualmente, mas não exclui a divisibilidade. As unidades forma-matéria, substância-accidente são, para muitos, unidades de simplicidade, embora apresentem distinções metafìsicamente consideradas; para outros, unidades de composição, mas muito mais coerentes do que as que compõem as unidades de composição física. Um átomo, na concepção atômica científica, é uma unidade de composição forte.

Estas unidades, que são estructuras, como as estructuras de ordem biológica, de ordem psicológica e sociológica, possuem graus de coerência, de coesão, maior ou menor. São assim "tensões", no sentido que damos a êste têrmo, que incorporamos ao universo de discurso da filosofia. Mas a tensão oferece um aspecto importante. Se ela é, como um todo, quantitativamente a soma das suas partes, é qualitativamente diferente, o que revela um salto específico importante, que a "Teoria Geral das Tensões" estuda.

Duns Scot oferece esta divisão da unidade:

Unitas aggregationis (unidade de conjunto) é a que forma um grupo de objectos simplesmente reunidos.

Unitas ordinis (unidade de ordem). Esta não é uma pura e simples juxtaposição, mas nela cada parte ocupa um lugar justificável, em virtude de um certo princípio.

Unitas per accidens (unidade por accidente). Não é pròpriamente uma relação de ordem, mas a unidade de um determinado e de uma forma que o determina. Se a forma é accidental, a unidade é *per accidens*. Se a forma é substancial, estamos, então, em face de uma *unidade de per si*.

Unitas per se, uma unidade por si, com surgimento de uma forma. Finalmente a unidade mais alta é a

Unitas simplicitatis, que implica uma perfeita identidade, pois o que está numa unidade de simplicidade, seja o que fôr, é a mesma coisa que seja o que fôr nela.

A unidade não é um têrmo apenas unívoco, pois a que encontramos neste livro como um artefacto humano, portanto do mundo da cultura, e a de um ser vivo são diferentes. Mas também não é apenas equívoco, porque, em ambos os casos,

não se trata de coisas absolutamente diversas. Há síntese de semelhança e de diferença; portanto a *unidade é análoga*, como examinaremos ao tratar o tema da analogia.

O ser é unidade. E, como já vimos, ser e um se convertem (*ens et unum convertuntur*). Se o ser fôsse divisível pelo nada, por exemplo, como o afirmam alguns, teríamos, então, diversos sêres, e acabaríamos no pluralismo, com tôdas as aporias que daí decorrem, como ainda veremos em lugar oportuno e sobretudo na "Filosofia Concreta".

Essas propriedades do ente não lhe acrescentam qualquer coisa de real, mas apontam o que é racionalmente captado nêle. Esta afirmação, que ora fazemos, implica um problema de ontologia, que é o da distinção. Por êsse motivo, no lugar oportuno, voltaremos a examiná-lo.

A VERDADE E O ENTE

Verdade é também um conceito transcendental. Todo ser é verdade. As verdades não são unívocas, nem equívocas, mas análogas também. Por isso, os escolásticos diziam *ens et verum convertuntur*, ente e verdade são convertíveis. Todo ser é verdadeiro, e tudo o que é verdadeiro é ser. Se há uma falsidade lógica, não há ontológica nem ôntica (a verdade da coisa em si mesma). Entre o ser e a verdade há apenas uma distinção real-racional.

Como vimos em "Teoria do Conhecimento", a verdade se pode dizer do intelecto e das coisas. Por isso se podem distinguir: a *verdade do intelecto*, que é cognição; a *verdade lógica*, a *verdade da coisa*, a *verdade ontológica* ou *transcendental*, a verdade do ser, cujo estudo dispensamos repetir aqui.

Todo ente é verdadeiro.

Todo ente pode ser considerado como ensidade (de *em si*). E enquanto tal (unidade) é adequado a si mesmo. Não se deve considerar a verdade como se fôsse apenas verdade lógica. Verdade é também um atributo ontológico (por ser ente).

Tôda tensão, como ensidade, é verdade, num determinado plano. Êste pássaro, como pássaro, é verdade (ôntica e ontològicamente considerado). Um pássaro voando no fundo do mar (outro plano existencial) não é verdade.

A verdade lógica permite a verificação, adequação com a coisa (*adaequatio rei*). Aqui temos fàcilmente, à mão, o conceito de falso, já examinado na "Teoria do Conhecimento".

A relatividade da verdade está na operação que verifica a adequação.

O SER E O VALOR

A palavra bondade, vem de bom, que tem bem. Há bondade absoluta e bondade relativa.

A primeira funda-se na perfeição; a segunda, na sua relação.

Todo ente tem bondade (relativa). Há ainda a bondade em si, e a bondade para outro. A unidade é a coerência da tensão, e revela uma bondade em si, podendo apresentá-la, segundo os planos (bondade relativa).

Modernamente se substitui o têrmo bondade pelo de valor, que o contém. Na "Axiologia", veremos que o ser é valor, e o valor é ser, apesar das inúmeras opiniões contrárias e diversas. Mas a idéia de valor é também análoga, pois ora é unívoca ora equívoca, sem ser exclusivamente nem uma nem outra; portanto é análoga. Todo ser tende a realizar o seu bem, o seu valor. É êle, intrìnsecamente, um valor que realiza valôres.

Daí os escolásticos dizerem *ens et bonum convertuntur*, ser e bem (valor) são convertíveis. Como poderia o bom ser bom sem ser? Todo ser é um valor na proporção que é, e desejável segundo a sua perfeição. Valor e ser, que se identificam dialècticamente no ser, distinguem-se porém, porque o valor intrínseco do ser será o próprio ser, enquanto valerá ante outro, extrìnsecamente, segundo a desirabilidade que provoca ou satisfaz; mas tal desirabilidade já implica a anterioridade do valor que o provoca, como veremos na "Axiologia".

Segundo êsse conceito de valor, o problema do bem e do mal se tornará mais claro, e não teremos necessidade de escamotear a sua positividade para explicá-lo, reduzindo-o apenas a uma privação de ser, o que nos leva, muitas vêzes, se não tivermos cuidado, a cair numa escalaridade do ser, enquanto tal, o que nos põe ante as mais difíceis situações aporéticas.

Se todo o ser é bom, como surgiu o mal? Neste caso, o mal seria uma espécie de não-ser. A solução excludente leva a privar a presença do que embaraça. Por não serem dialécticos, muitos filósofos cairam na aporia do mal, que os enleiou, de tal maneira, que êste problema, um dos mais importantes da Teologia, exige um tratamento todo especial, o que faremos em lugar oportuno.

Em suma: todo ser é valor. O conceito de valor pode converter-se no de ser, e vice-versa.

Mas o Ser, como valor supremo, é um valor incondicionado, enquanto os entes são valôres condicionados.

Demonstremos: O ser é o sujeito de todos os predicados e o predicado de todos os sujeitos. É ser tudo quanto é sujeito de um predicado, é ser tudo quanto é predicado de um sujeito.

Os entes (que todos são também ser), o são em si ou em outro.

Mas pode ser considerado em si ou em outro, pois tudo tem, como subsistência final, o ser (todo existente tem a sua subsistência final no ser).

A condicionalidade do existir implica também a condicionalidade do valor (valor de variância).

Todo existente é também um valor condicional, e apresenta tantos valôres quantas possibilidades relacionais, condicionais, etc.

Só o Ser Supremo é incondicionado como ser e como valor.

Todo o ser revela um valor condicionado a outros, tanto em sua imanência, como valor das partes componentes de uma tensão para com a unidade tensional, como desta em face das estructuras a que pertença, ou das estructuras com as quais se antagoniza.

A variabilidade do valor condicionado segue paralela à condicionalidade do existir, e as duas se convertem.

Por haver condicionalidade do existir, há condicionalidade do valor; por haver condicionalidade de valor, há condicionalidade do existir.

Todo valor é, assim, no campo existencial, variável, como o existir é variável, sem que o ser o seja. O ser subsistente, e subsistência de tudo quanto existe, enquanto tal, é incondicionalmente valioso. E essa subsistência final é a superessencialidade do Ser Supremo, que é um valor incondicionado, por isso é trancendência de todo existir.

O SER, A INTELIGIBILIDADE E A SIMILITUDE

Duns Scot mostra-nos que a inteligibilidade acompanha a tôda entidade. Todo ser, enquanto é, é inteligível.

Todo ser, enquanto é, é semelhante a qualquer outro, porque o ser é predicável, tanto a um como a outro.

A inteligibilidade do ser é a sua verdade ontológica. É esta a propriedade de todo e qualquer ser, enquanto tal, pois é assimilável aos esquemas noéticos.

É esta verdade que funda a verdade lógica, quando esta se dá pela adequação do esquema noético ao esquema concreto do ente (1).

O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

Segue-se imediatamente do conceito de ser o princípio de não-contradição. O ser é ser, e como tal não admite contradição. O ser é ser, e não pode ser não-ser. Sob o mesmo aspecto que é, é, e não pode "não-ser" simultâneamente. Como vimos em "Lógica e Dialéctica", êsse princípio formal de não-contradição não exclui o princípio dialéctico de contradição, pois o primeiro se refere ao que é, sob o mesmo aspecto, enquanto o segundo se refere à simultaneidade de aspectos diferentes, pois, do contrário, a Dialéctica tornar-se-ia numa lógica do absurdo.

Segue-se, portanto, êsse princípio do ser, pois a inteligência capta que o ser não pode ser o não-ser.

É o princípio de não-contradição um princípio ontológico. Pois pode haver falsidade em dizer que isto é isto, ou aquilo, mas não há falsidade, nisto, em ser isto, nem em aquilo ser aquilo, pois o ser ontológico do que é, é sempre verdadeiro, embora nossos juízos possam ser inadequados ao que dêle predicamos, o que seria apenas uma falsidade lógica. O ser nunca é falso, a falsidade é apenas lógica; o ser é sempre eminentemente verdadeiro.

Segue-se imediatamente três princípios ontológicos:

1) O princípio de identidade: o ente é ente, o que é, é;

2) O princípio de não-contradição: o que é, é, e não pode, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não ser;

3) Princípio do terceiro excluído: o ser não pode ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Não há um *medium* entre ser e não-ser.

---

(1) Em primeiro lugar, o ser é verdadeiro, pois a sua falsidade seria o nada absoluto. Ora, o nada absoluto é ininteligível; portanto o ser é inteligível, pois é o seu contrário. Por ser inteligível o ser, não se conclui ainda que nós, homens, possamos *inteligi-lo* exaustivamente, mas apenas proporcionadamente à natureza humana.

A decadialéctica, como a estatuímos, não se opõe aos princípios ontológicos. Por ser uma lógica do *etiam* (do também), considera, no que é, o que não é do *quid* do que é (*quod*); em suma: o que é, que não sendo o primeiro, coopera para que êste seja.

A árvore, para ser tal árvore, implica o que não é árvore, mas que coopera com ela para que ela o seja (ar, sol, terra, etc.). Mas o que coopera com ela também é. E ela, sob a forma de árvore, é, mas como ser existencial implica o que é, que não é qüiditativamente ela, para que ela surja. O que qüiditativamente não é árvore não é uma negação da árvore, mas apenas um complemento para a existencialização do seu *arithmós* (1). Portanto, dialècticamente, se considerarmos apenas as qüididades, podemos empregar e devemos empregar a lógica formal; se considerarmos, porém, o *arithmós* concreto dos entes, que exigem outros, cuja funccionalidade permite seu surgimento, empregamos a dialéctica.

E empregamo-la, ainda, e sobretudo, quando consideramos algo existencialmente sob as diversas qüididades que compõem o seu *arithmós* concreto. Dessa forma, a decadialéctica é apenas uma lógica concreta, que inclui a lógica formal, e não a exclui, pois, do contrário, tornar-se-ia, o que já dissemos, uma lógica do absurdo.

SÍNTESE DA MATÉRIA TRATADA

O conceito de ser é um conceito simplicíssimo, comuníssimo e essencial.

É o primeiro objecto do intelecto (pois o que captamos *é*).

É *lógico-formalmente* pobre, mas concretamente rico.

Todo ser é unidade, alguma coisa, bondade (valor), verdadeiro, entidade, relação (como ainda veremos).

O Ser, enquanto tal, não é um gênero e não é um universal.

Transcende às categorias que são *nêle*, e dêle.

É o mais comum, por ser o mais inteligível.

É uma unidade de simplicidade (em si) e uma unidade de razão (para nós).

Não existe à parte de outro.

É único.

---

(1) O significado do *arithmós* (número pitagórico) como lei da proporcionalidade intrínseca de um ser, equivale à forma, como já vimos em "Teoria do Conhecimento".

É o sujeito de todos os predicados e predicado de todos os sujeitos.

É eternamente presente.

Inserto, nêle, está tudo.

É a eterna presença e eficacidade pura.

Inclui a finitude e a infinitude, e tôdas as modalidades de ser.

É perfeito, proficiente, pois nada lhe falta, nem nada há fora dêle.

É a primordialidade de tudo quanto é.

São êsses os predicados que podemos, por ora, apontar no ser. Sua justificação, em parte, será robustecida nas páginas seguintes, nos próximos temas, em que a análise ontológica aumentará em horizontalidade e verticalidade, e, sobretudo, em "Filosofia Concreta".

ARTIGO 5

ENTE POSSÍVEL E ENTE ACTUAL

O ente pode ser actual ou possível. E tal se dá quando a sua aptidão a existir é presente; dá-se no exercício da existência (actual) ou vem a suceder (possível).

É intrìnsecamente possível o ente que, por coerência consigo mesmo, não tem nenhuma existência actual.

Possível é o que *pode* existir. Impossível o que *não pode* existir. Ente puramente possível, ou simplesmente possível, é aquêle que pode existir, mas não existe em acto.

Possibilidade:

— Intrínseca, por coerência própria (tem-na em si mesmo)
— Extrínseca, a que está na causa (em outro)

Intrínseca:

— formal
— interna
— passiva
— absoluta

Extrínseca:

— radical
— activa
— relativa
— causal.

A possibilidade (intrínseca) formal da coisa não existente carece de tôda actualidade física.

Para os escolásticos é existente o que de facto é dado nas coisas da natureza; é a existência uma forma lógica intrínseca, cuja afirmação se pode fazer porque, de facto, se dá nas coisas da natureza.

Em suma, é existente, para os escolásticos, o fáctico, ou o que se funda no fáctico.

Se ente é o que tem aptidão à existência, *ente existente* é o que tem aptidão em acto, isto é, aquêle cuja aptidão transita no *exercício* da existência.

Vimos que o possível é o que pode ocorrer, ou o que pode ser de *uma* maneira ou de *tôdas* as maneiras. Por isso a possibilidade pode ser absoluta ou relativa:

possibilidade: — absoluta ou relativa
possibilidade: — ideal ou real.

Em *sentido lógico* (ideal), é aquilo que não é contraditório; e em *sentido real,* aquilo que pode ser em certas condições.

O racionalismo costuma reduzir a possibilidade real à ideal, e faz da possibilidade uma mera possibilidade lógica (ideal).

De certo modo, o possível opõe-se ao actual, mas essa oposição é antagonista, resolúvel, e não antinômica.

Sua oposição consiste em ser aquilo que pode actualizar-se.

Assim, o actual é o cumprimento de uma possibilidade.

Para Kant, o possível é o "que concorda com as condições formais da experiência" (enquanto à intuição e aos conceitos).

No idealismo romântico, a possibilidade é entendida muitas vêzes como o princípio de todo ser, convertendo-se o Absoluto, entendido como perfeita diferença, em possibilidade pura.

Desta forma, a possibilidade é concebida como princípio de todo o ser, como verdadeiro absoluto, o que já estava refutado com milênios de antecedência.

Para Bergson, tal interpretação é errônea, pois é o que se torna possível, e não possível o que se converte em real (tese já antiga na escolástica).

A. Von Meinong procura solucionar as dificuldades sôbre a possibilidade. Adscreve a possibilidade aos "objectivos", e não aos objectos.

A possibilidade é passível de aumento ou de diminuição, é uma "propriedade quantitativa", que pode alcançar os limites da efectividade.

A distinção entre a efectividade dos possíveis e a realidade, deve-se ao facto de corresponder ao possível os "objectivos", de tal maneira que a existência de uma coisa equivale à indicação da efectividade de sua existência.

Os objectos são correlacionados às percepções, mas os objectivos são correlatos às suposições, ou aos juízos. Assim o efectivo é uma possibilidade maior, e o possível uma efectividade menor.

Com isso, êle une efectividade com possibilidade, a fim de resolver a aporia, o que retorna ao que já estava estabelecido na filosofia escolástica.

ACTO E POTÊNCIA

O acto define-se por si, como eficiência. Todo acto, enquanto acto, é perfeito, porque é eficiente.

Essa eficiência, porém, oferece graus, etc., enquanto facto, não enquanto formalmente considerada.

O que é acto ou é, ou não é (formalmente considerado, ontológico).

Nós induzimos o acto; dêle partimos para captarmos o acto. É o princípio simples. A potência é declarada pelo acto; é a capacidade do acto produzir ou receber (activa ou passiva).

Assim:

Potência:

— activa: a que é capaz de produzir;
— passiva: a que é capaz de receber, sofrer;

Potência:

— ideal: a meramente lógica (ou a fundada em idéias);
— real: a que está no acto;

Desta forma, a potência real e a ideal podem ser activa ou passiva.

Ainda costumam subdividir:

Potência:

— objectiva: a que está no objecto: é lógica;
— subjectiva: a que está no sujeito.

Por sua vez, o acto é subdividido:

Acto:

— real: fáctico;
— lógico: fundado na lógica (confunde-se com o real);
— entitativo: que consiste numa entidade que tem ensidade;
— formal: que apenas consiste na forma;
— misto: híbrido com potência (o fáctico em geral);
— puro: o que não tem hibridez com a potência passiva (Deus).

O acto é anterior à potência (considerada absolutamente). O existir finito é acto misto; é hibridez de acto e potência. Neste caso, há prioridade do acto em relação à potência.

No existir cronotópico, todo acto é potência de um outro acto. Sua eficiência assim o revela.

A explanação sintética, que ora fizemos, não exclui as análises posteriores, que surgirão em outros temas, sobretudo quando examinemos os princípios intrínsecos e extrínsecos do ser.

Ademais, em nossos livros anteriores, já tratamos dos aspectos mais gerais da divisão do ente em potência e acto.

DE OUTRAS DIVISÕES DO ENTE

Segundo Duns Scot, pode-se primàriamente fazer uma distinção do ente fora da alma (*ens extra anima*) e do ente na alma (*ens in anima*). Ou seja: o ente subsistente em nós, noético portanto, e o ente subsistente fora de nós, o ente *extra mentis*.

Êste ente pode ser subdividido em *ens in actum et in potentiam* (ente em acto e ente em potência).

O *ens extra animam* (ente fora da alma) é o *ens reale*, enquanto o *ens in animam* é o *ens rationis*, o ente de razão. O ente de razão tem seu ser no intelecto; portanto, sua subsistência é em outro e de outro; tem inaliedade e abaliedade (de *in*, em, e *alius*, outro e de *ab*, de), enquanto o *ens reale* tem sua entidade fora da consideração do intelecto. *Ens rationis est sola relatio rationis*, o ente de razão é sòmente uma relação da razão.

O ente pode ser ainda subdividido em ente *infinitum* e *finitum*, dividido em 10 categorias, segundo a classificação aristotélica.

O *ens infinitum* é o ente incriado, ou o ente em si mesmo, ente por essência; e, o finito, o ente criado, o ente *per participationem*, o *ens ab alio*.

Chamava Aristóteles de categoria (do verbo *kategoreyn*, que significa atribuir) o predicado da proposição. Posteriormente, empregou êste têrmo para apontar apenas os predicados que se podiam atribuir ao ser e aos sêres. A palavra latina correspondente a *kategoreyn* é *praedicare*, da qual os escolásticos tiraram a palavra *predicamento*, que se tornou sinônimo de categoria.

Desta forma, categoria ou predicamento indica as maneiras de ser do ser.

Os conceitos transcendentais, que estudamos no artigo anterior, são aquelas determinações primordiais que podemos predicar de qualquer ser. De um ser, do qual ainda não conhecemos sua qüididade, e, portanto, ainda não podemos conceituá-lo, sabemos, de antemão, que é uma entidade; uma unidade (segundo a classificação já apresentada), que é um bem (tem um valor), que é alguma coisa, que é em si verdadeiro (mesmo se é um ente ficcional, pois é ficcionalmente verdadeiro), que tem relações (sem que implique ser relativo, como veremos ao tratar das *relações*).

Êsses predicamentos, que podemos apontar *antes* do conhecimento qüididativo de um ente qualquer, são chamados *conceitos transcendentais,* supra-categoriais.

Acima dêsses conceitos está o *ser* que, na realidade, não é um gênero, mas dêle participam as categorias, que são modos genéricos do ser.

Dizia Aristóteles (no *Organon*) que as palavras não podem exprimir mais que dez espécies de coisas, concluindo, daí, que há, portanto, dez espécies de coisas, dez gêneros do ser, dez pontos de referência dos quais se pode visualizar tôda a realidade.

E como êsses dez pontos abrangem os entes, são êles atributos universais ou comuns.

A classificação aristotélica teve grande influência no pensamento escolástico, e ainda hoje é usada por pensadores que seguem, predominantemente, a sua linha filosófica.

CATEGORIAS DE ARISTÓTELES

Classificava-as da seguinte forma:

a) o ser como existir em si, categoria da substância (*ousia*);

b) os modos de ser do ser que existe em si (substância), o que lhe sucede, o que se lhe ajunta, *symbebekota* (expressão um tanto irônica), que na filosofia escolástica foi substituída pelo têrmo *accidente,* mais expressivo, do verbo *cadere,* e da preposição *ad,* cair para diante, suceder.

Os accidentes são, portanto, os modos de ser da substância, os modos de ser que acontecem às substâncias:

Em grego	*em latim*	*em português*
ousia	substantia (essentia)	substância (essência)
posón	quantitas	a quantidade
poisón	qualitas	a qualidade
prós ti	relatio	a relação
pou	ubi	lugar (espaço)
póte	quando	o tempo
keísthai	situs	a situação
éxein	habitus	a maneira de ser
poiein	actio	a acção
paskein	passio	a paixão (a determinabilidade, potência).

O ser está no fundo de tôdas as coisas, pois tôdas (todos os entes) estão insertas no ser. O ser de um ente é a sua substância e tôdas as outras categorias estão insertas nêle de certo modo. A substância é o que existe em si mesmo, enquanto os accidentes existem em outro (inaliedade).

Não reduz Aristóteles uma categoria a outra, mas elas se dão, juntas, na substância. A qualidade não é a quantidade, nem o tempo o espaço. Mas todo o objecto corpóreo tem uma quantidade e qualidade, e se dá no tempo e no espaço (*crono-tòpicamente*).

Como não têm um gênero superior, as categorias são lògico-formalmente indefiníveis, como já vimos em "Lógica e Dialéctica".

Mas sofrem oposições, contradições e contrariedades. Entre os contrários, que afectam a tôdas as categorias, cita Aristóteles, o ser e o não-ser, o um e o múltiplo, o mesmo e o outro, o semelhante e o dissemelhante, o igual e o desigual, a potência e o acto.

As quatro primeiras categorias são fundamentais, mas as outras são acessórias. As categorias de tempo e espaço, etc. só se aplicam aos sêres corpóreos.

A essas dez categorias, acrescenta Aristóteles cinco *categorias* (praedicabilia) que as completam, que são: o gênero, (*génos*), a espécie (*eidos*), a diferença (*diaphorá*), o próprio (*idion*) e o accidente (*symbebekôs*).

Tais conceitos compreendem diversas ordens de relações. Assim o homem é uma espécie em relação ao animal, e animal um gênero em relação ao homem. Em seus trabalhos finais, Aristóteles reduziu as categorias a três: substância, qualidade e relação, mais consentânea com os actuais conhecimentos da física, e reduziu a quantidade à qualidade (o que Tomás de

Aquino aproveitou e considerou como melhor). Entretanto, em "Filosofia e Cosmovisão" e "Lógica e Dialéctica", já vimos que a reductibilidade do quantitativo ao qualitativo ou vice--versa, é decorrente de um vício abstractista do espírito humano. Por isso, a substituição que fizemos dessas categorias pelas de existensidade e de intensidade (no cronotópico), mais dialécticas, a primeira por considerar a predominância do quantitativo sôbre o qualitativo, e a segunda, a predominância do qualitativo sôbre o quantitativo, apoiados que são nos factôres de extensidade e de intensidade da física moderna, oferecem melhor campo de aplicação, pelo menos no que se refere ao mundo dos sêres corpóreos.

Na primeira daquelas obras citadas, estudamos a classificação das categorias, proposta por Kant.

Fundamenta-as nas formas do entendimento, na faculdade de julgar. Nas operações complexas do operativo humano, as categorias as antecedem, e fundamentam os juízos.

Quadros dos juízos de Kant:

1) *Quantidade*	2) *Qualidade*
Juízo singular Juízo particular Juízo universal	Juízo afirmativo Juízo negativo Juízo infinito
3) *Relação*	4) *Modalidade*
Júízo categórico Juízo hipotético Juízo disjuntivo	Juízo problemático Juízo assertórico Juízo apodíctico

Correspondem a êsses juízos as categorias seguintes:

1) *Quantidade*	2) *Qualidade*
Unidade Pluralidade Totalidade	Afirmação Negação Limitação
3) *Relação*	4) *Modalidade*
Inherência (substância e accidente) Causalidade (causa e efeito) Comunidade (acção e reacção)	Possibilidade e impossibilidade Realidade e não-existência Necessidade e contingência

Desta forma, cada uma das 4 categorias, que são as fundamentais, compreendem três outras. As duas primeiras incluem as categorias estáticas, e, as duas últimas, as categorias dinâmicas. As primeiras são simples e as outras são duplas, e possuem têrmos correlativos (são correlativos porque um depende do outro para afirmar-se, pois a substância exige ac-

cidentes, e vice-versa; a necessidade exige a contingência, a causa o efeito, etc.). A terceira categoria, em cada classe, é uma síntese das duas anteriores, que são antitéticas; opostas portanto. A totalidade por exemplo: é a totalidade tornada unidade; a limitação é a realidade unida à negação; a necessidade é a existência real, deduzida da pura possibilidade.

Para esclarecimento: o que Kant considera como juízo infinito é aquela proposição em que é positiva sob uma relação, e negativa sob outra. Kant dá o seguinte exemplo: "a alma é não-mortal", o que quer dizer que a alma está contida no âmbito das coisas que não são perecíveis.

A classificação de Kant é contudo combatida. Assim, por exemplo: é acusado de ter visto apenas três tipos de relação, e ainda que é arbitrária a sua classificação, e sobretudo forçada (1).

Volvendo aos primórdios da filosofia grega, recordemos as três categorias (a tríada) pitagórica: Absoluto substancial (ser); oposição (oposição dos vectores do ser), e relação. A reciprocidade entre as antinomias da oposição é uma relação entre os opostos. Tôdas as outras categorias são apenas gêneros das modalidades das três categorias fundamentais (*arithmoi archai*), sob as quais se pode compreender todos os entes. A justificação das categorias pitagóricas e o sentido da relação serão examinados em obra especial: "*Pitágoras e o Tema do Número*".

O ser apresenta três fases para Hegel: *tese, antítese* e *síntese.*

Como tese, o ser é pôsto ante si mesmo, e como tal, é um. Mas o ser coloca-se numa variedade de coisas, e como tal é múltiplo, e cada elemento da variedade é antitético aos outros. O ser é pôsto, finalmente, como parte e como todo; é, então, síntese, como no organismo, por exemplo.

São êsses os princípios fundamentais que presidem a determinação do ser. A tese põe, a antítese nega-o, e a síntese concilia o objecto com a sua negação. Tese e antítese formam os polos de uma oposição. A síntese é uma harmonia dêsses opostos. Em "Lógica e Dialéctica", examinamos pormenorizadamente o processo dialéctico hegeliano, e não há necessidade de reproduzir aqui o que já dissemos naquela obra.

Queremos findar êste artigo com uma síntese esquemática das categorias aristotélicas, como a colocam os tomistas, exposta por Gredt.

---

(1) Uma ampla análise do pensamento kantiano, oferecemos em nosso livro de próxima publicação "Os três juízos, de Kant".

Esquema de Gredt das categorias aristotélicas segundo os tomistas

- **Ens** — praedicatum transcendentale, quod predicatur de omni genere, sed analogice tantum
  - **Praedicatum est id, quod est subiectum — Substantia**
  - **Non est id, quod est subiectum, sed inest in subiecto — Accidens**
    - Praedicat, desumitur ab eo, quod inest in subiecto
      - absolute — consequitur formam — quantitas, qualitas
      - relative — consequitur materiam — relatio
    - Desumitur ab eo, quod non inest in subiecto
      - Desumitur ab eo, quod est omnino extra
        - ita ut non sit mensura — habitus
        - ita ut sit mensura — temporis, loci — Situs, Ubi, quando
      - Desumitur ab eo, quod est partim extra
        - ita ut insit secundum principium — Actio
        - ita ut insit secundum terminum — Passio

Substantia

Ens (Ser) é o predicado transcendental, que é predicado de todo gênero, mas apenas analògicamente.

A substância é o predicado que é sub*jec*to. Os accidentes são o que não é *suppositum*, mas que estão no supósito.

Dos predicados, considerados como estando no supósito, temos, tomado absolutamente, conseqüente à forma, a *quantidade* e a *qualidade;* e relativamente à matéria, a *relação.*

Daqueles predicados que estão totalmente fora do supósito, não sendo medida, temos o *habitus;* sendo medida, *tempo*

e *lugar;* tomado do que está no supósito, apenas parcialmente fora, segundo o princípio, temos a *acção;* segundo o fim, temos a *paixão* (aptidão da potência em sofrer uma acção).

O tema das categorias, que são de tanta importância e significação na Lógica, interessa, sob outros aspectos, à Ontologia, pela fundamental correspondência que há entre o lógico e o real, como ainda veremos.

ARTIGO 1

DA DISTINÇÃO

Explanação sintética

Sabemos que as diversidades transfísicas são por nós captadas, sem que possamos realizar separações de ordem física.

Não corresponde a tôda distinção mental uma distinção real-física, uma separação física, como a que podemos notar entre um objecto corpóreo e outro.

O têrmo *distinção* que vem do verbo *distinguere* (de *dis* e *tango*, tanger, tocar), significa separar discernir, medir. Na filosofia, tem um sentido claro: diz-se que uma coisa é distinta quando não é outra. Distingue-se uma coisa de outra, quando não há identidade entre uma e outra, enquanto outra.

A distinção pode ser real ou de razão. É real quando o que distinguimos é, *na* coisa, diversa de outra coisa (*extra mentis*). É de razão quando o que distinguimos é, na realidade, idêntico, mas é apenas distinguido *pelo* intelecto.

Um ente finito, enquanto é, opõe-se (põe-se ob) ao que quer que seja. Existir finitamente é *opor-se*, é ser *distinto*. e é ser, conseqüentemente, *determinado*.

A todo ser finito há sempre algo que lhe é *extrínseco*, que é também ser, pois o *nada* não lhe é extrínseco, porque não tem *positividade* (não é tético, de *thesis*, posição).

O ser infinito é distinto por transcendência. A êle *nada* se *ob põe*, porque *fora* dêle não há *nada*.

É distinto dos sêres finitos por *transcendência*, em razão da sua absolutuidade.

O finito é distinto do finito por *oposição*, e do infinito por *privação*. O infinito é distinto do finito por *transcendência*.

Há *distinção numérica*, quando dois ou mais objectos — de-pensamento são idênticos e não diferem pelo facto de serem apresentados diversas vêzes.

Há *distinção genérica* (ou específica), quando duas ou diversas representações são intrìnsecamente diferentes. Entre

duas moedas, de mesma fabricação, só podemos estabelecer uma distinção numérica; entre moedas diferentes, uma diferença específica; entre uma moeda e um animal, uma distinção genérica.

Duns Scot propunha ainda a *distinção formal,* a que existe entre objectos de pensamento realmente idênticos, mas em que um implica alguma coisa que não é implicada no outro, que já estudamos em "Teoria do Conhecimento" e também o faremos neste livro.

Suarez propõe ainda uma *distinção modal,* a que existe entre uma coisa e sua maneira de ser; por exemplo: entre a roda e o seu movimento (1).

A *distinção real* é a que se dá entre objectos de pensamento que são diferentes uns dos outros por si mesmos, independentemente da operação do espírito que os pensa.

A que está nas coisas pode ser *física* ou *metafísica.*

Há *distinção física,* quando há sêres diferentes existindo independentemente uns dos outros (os escolásticos designavam o ser, quando tem a sua realidade independente, pelo têrmo *ens quod,* quer dizer, o ser que existe). Há uma distinção física entre nós e êste papel.

Há *distinção metafísica,* quando dois ou diversos princípios componentes são irreductíveis um ao outro, não tendo existência separada nem separável. Assim não há existência separada entre a rotundidade de um pneu e o pneu. Há uma distinção metafísica.

Assim é para muitos a que se dá entre matéria e forma. Por não compreenderem bem tal distinção muitos filósofos atacaram a Metafísica, como o fizeram Hume, Augusto Comte, e até Descartes.

Êste só admitia a distinção real, a modal, e a de razão. Fundava-se êle no pensamento de Ockam, quando diz: "Não pode haver nas criaturas nenhuma distinção, seja qual fôr, que tenha um fundamento fora do espírito, a não ser quando se trata de coisas realmente distintas; portanto, se existe uma distinção qualquer entre essa natureza e essa diferença individual, é preciso que sejam coisas realmente distintas".

---

(1) **Esta última será melhor estudada nos artigos referentes à teoria das modais, de grande importância para a Ontologia.**

A *distinção de razão* é aquela que se forma entre objectos de pensamento que não são *realmente* distintos em si mesmos, mas que dão lugar a representações distintas.

Há distinções meramente *verbais*, como a que se faz entre a cidade de São Paulo e Paulicéia.

É preciso ter máximo cuidado de não considerar as distinções entre conceitos, como distinções nas coisas. Impõe-se muita prudência aqui. Esta regra é de valor:

Só se concluirá por uma distinção real quando uma distinção de razão é incapaz de assegurar a coerência do pensamento.

Regra de Descartes: "Nós só podemos concluir que duas substâncias são verdadeiramente distintas uma da outra, quando podemos conceber uma, clara e distintamente, sem pensar na outra. Assim, concebo clara e distintamente o ser pensante que eu sou, sem pensar no corpo: a alma é, pois, uma substância realmente distinta do corpo". (A tal podemos opor que não há, no homem, pensamento puro, senão como produto de abstracção. Há sempre uma raiz na sensorialidade).

Regras de Foulquié:

a) "Quando não podemos formar dois conceitos independentemente um do outro, embora êsses dois conceitos se excluam, temos, então, distinção metafísica, como, por exemplo: entre a potência e o acto. Êsses dois conceitos exigem um e outro. Se a potência é ordenada pelo acto, o acto actua uma potência. Há exclusão, porém, porque tudo que está em potência não está em acto, e a mesma coisa não pode, na mesma vez e sob a mesma relação, estar em potência e em acto";

b) "quando não podemos formar dois conceitos independentemente um do outro, porque não se incluem explìcitamente, embora implìcitamente um seja incluído no outro, temos, então, a distinção de razão".

É a distinção que há entre o gênero e a espécie: "homem" implica "animal", sem dizer explìcitamente "animal", é porque não há, entre o conceito homem e o de animal, distinção real; há apenas uma distinção de razão.

O que Husserl considera "momento" nada mais é que distinção.[*] Em suas "Investigações lógicas", considera o "momento" como parte de um todo que, embora seja por nós abstraído do conjunto, não pode existir independentemente por si mesmo. Assim, a côr de um objecto é um "momento", porque não pode existir senão unida à extensão.

Em Spranger, altura, intensidade e timbre de um som são "momentos", porque nenhum dêles pode existir por si só.

É importante observar porém nossa capacidade de distinção. E essa capacidade tem significações importantes.

"Uma diferenciação substancial, sem prejuízo da unidade da essência específica, pressupõe necessàriamente que a actividade abstractiva de nosso pensamento não sòmente pode separar o que é distinto *ex natura rei*, mas também é capaz de distinguir o que é idêntico *ex natura rei*" (Fuetscher, op. cit. pág. 224).

Nosso espírito é capaz de distinguir o que é idêntico *ex natura rei*, na própria natureza da coisa. E o podemos, porque o objectivamos esquemàticamente, compreendendo-o dentro de um grupo de notas, tensionalmente coerentes, que excluem as outras.

Por isso, consideramos como distinto o que podemos esquemàticamente diferenciar, o que tomamos, abstractamente, *a parte rei*, sem existir independentemente, por si mesmo.

Tais distintos se identificam na tensão que os *tem* ou onde êles se dão.

Essa identificação é dialéctica, porque afirma a distinção noético-abstracta e a identificação real.

ANÁLISE DA DISTINÇÃO

A distinção na Escolástica

Opùnham os escolásticos a distinção à identidade.

O que distingue uma coisa é o não ser outra, portanto, indica a carência de identidade com outra.

A primeira classificação entre os escolásticos foi:

distinção:
— lógica ou de razão
— real

Consiste a distinção real (*distinctio realis*) em a que pertence à natureza da coisa, independentemente da operação mental que a capta.

A distinção lógica ou de razão (*distinctio logica* ou *distinctio rationis*) é aquela que se estabelece apenas através de uma operação mental, mesmo quando não há distinção real en-

tre as coisas. Assim podem ser consideradas as distinções entre animalidade e racionalidade, no homem, ou os atributos em Deus.

Há *distinção modal* (*distinctio modalis*), quando se distingue, na coisa, esta do seu modo, como já vimos.

A distinção real pode ser:

— *real simpliciter* (real-real) também chamada entitativa;

— modal (*modalis*);

— virtual (*virtualis*).

É *real simpliciter* quando se refere à distinção própria entre uma coisa e outra coisa.

É *real modal*, quando se refere à distinção entre uma coisa e o seu modo (a distinção entre um corpo e a sua figura).

É *virtual*, quando se refere à virtude ou fôrça residente numa coisa que permite transfundir-se em outra. Exemplo: A alma humana, apesar de racional, possui virtudes correspondentes ao princípio vital de outros corpos animais.

Classifica-se ainda:

distinção:

— adequada

— inadequada

É *adequada* a distinção, por exemplo, entre duas partes que formam a metade, cada uma, de um todo; e *inadequada*, a distinção entre o todo e uma das suas partes.

Há ainda:

— distinção de razão raciocinante (*distinctio rationis ratiocinantis*);

— distinção de razão raciocinada (*distinctio rationis ratiocinatae*).

A distinção de razão raciocinante é a que se estabelece, pela mente, nas coisas, sem haver fundamento para tal.

A distinção de razão raciocinada é aquela que a mente estabelece nas coisas não realmente distintas, mas em que há algum fundamento na realidade para tal distinção.

Há, ainda, a distinção *metafísica*, que é aquela que metafìsicamente podemos fazer entre categorias ontológicas, como a distinção entre quantidade e qualidade, entre existência e

essência. Surge aqui uma grande problemática, como, por exemplo: o dar-se, ou não, uma distinção metafísica, ao lado de uma distinção real, etc.

Há momentos importantes em que a distinção penetra como elemento primordial, como nos temas de acto e potência, essência e existência, matéria e forma, etc., que em breve analisaremos.

SÔBRE A DISTINÇÃO NA ESCOLA TOMISTA

Entre a distinção real e a de pura razão, coloca São Tomás a distinção de razão com fundamento na coisa, sôbre a qual raciocina *cum fundamento in re.*

A *distinção real* expressa coisas realmente distintas, independentes de tôda consideração de nossa mente, por exemplo: alma e corpo, no homem.

A *distinção de pura razão* é a que se dá entre nomes ou conceitos só nominalmente distintos de uma mesma coisa, por exemplo: João, como sujeito e predicado de uma proposição.

A *distinção cum fundamento in re* é a que se dá entre objectos formalmente distintos de uma mesma realidade, como animal, racional, espiritual, livre, imortal no tocante ao homem, pois, na essência humana, se identificam todos êsses objectos.

Animalidade e racionalidade não significam a mesma coisa, por isso são objectos formais distintos. Fora do homem têm êsses objectos realidades distintas; não, porém, no homem. A acção abstractora do nosso espírito favorece-nos distinguir tais objectos.

A distinção de razão *cum fundamento in re* pode ser *maior* ou *menor*.

É *maior* quando os objectos distintos prescindem completamente uns dos outros. O conceito de animal prescinde objectivamente, e de modo completo, do conceito de racional, pois pode dar-se sem êle. A distinção tem um fundamento perfeito.

É *menor* quando os objectos distintos se incluem como o implícito e o explícito. O conceito de racional é distinto de o de animal, mas, como o inclui, ao tratar-se do homem, é de distinção menor, pois não poderia dar-se um homem, que é racional, sem a animalidade, que o antecede.

DISTINÇÃO FORMAL ESCOTISTA

Em "Teoria do Conhecimento", abordamos por várias vêzes os fundamentos epistemológicos da distinção formal escotista, ao estudarmos a "teoria da projecção" e a da "abstracção total". Vimos que os correlativos objectivos dos conceitos universais têm de ser distintos, sob pena de cair todo o fundamento do realismo moderado. E essa distinção é dada com anterioridade à actividade abstractiva do espírito humano; portanto é uma distinção *ex natura rei.*

A distinção meramente formal é combatida por muitos por não poderem enquadrá-la ante esta excludência: ou a distinção é real (*in re*), ou é conceptual, na mente humana. Não há lugar, portanto, para uma distinção formal. Colocada assim, a objecção parece que fàcilmente refuta a posição escotista. Ademais é frágil, pois seria excessiva ingenuidade pensar que os escotistas não tivessem meditado sôbre o dilema: ou uma coisa tem a sua realidade fora da mente humana ou a tem apenas na mente. Não há lugar para um meio têrmo.

Mas, primeiramente, antes de se discutir sôbre os meios têrmos, é preciso esclarecer o que se compreende por *real.*

É real o que independe do conhecimento (*ex natura rei*). Neste caso, não há lugar para mais ou menos, pois estamos em face do que só se coloca dentro de uma excludência. Mas os objectos, por sua índole, distinguem-se em três grupos: *res-modus-formalitas.* Não cabe dúvida que a modal seja *ex natura rei,* pois o rodar de uma roda se distingue real-modalmente desta, como veremos ao examinar a teoria das modais.

Para que a distinção formal fôsse improcedente era mister reduzi-la à mera distinção conceptual. Como esta pode ser *cum fundamento in re* ou apenas elaborada pela nossa mente, se as formalidades fôssem apenas elaboradas pela nossa mente, cairia, ipso facto, o realismo moderado, e estaríamos afirmando apenas o nominalismo, que, como vimos, na obra citada, actualiza apenas o esquema abstracto-noético e virtualiza os outros, o que o torna, do ângulo dialéctico, uma posição filosófica deficitária. Resta, nesse caso, reduzir a distinção formal à distinção conceptual *cum fundamento in re,* como o pretendem fazer quase todos os tomistas.

Ora, o fundamento da distinção formal escotista, epistemològicamente, está no realismo, no conteúdo objectivo que têm os conceitos universais, fundando-se no paralelismo entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser. Tal afirmativa não encerra uma contradição interna para ser recusada, pois,

como já vimos na "Teoria do Conhecimento", o esquema noético-abstracto, que é *post rem*, é um esquema *intentionaliter* construído do esquema concreto (*in re*), que é simbòlicamente um referente do esquema essencial (*ante rem*), na ordem ontológica do ser. Portanto há um paralelismo entre a ordem gnosiológica, a ôntica e a ontológica, o que dá um fundamento à distinção formal escotista, que é real, sem ser uma distinção real *ut res et re* (uma coisa e outra coisa), pois o esquema concreto é a existencialização da essência, aspecto que será examinado e discutido mais adiante. Assim a *animalitas* e a *rationalitas*, no homem, não se distinguem real-fìsicamente, mas apenas real-formalmente (1).

---

(1) No estudo do *real*, nesta obra, abordamos êste tema sob outros aspectos.

ARTIGO 2

SÍNTESE DA ANALOGIA

Os conceitos (enquanto esquemas noéticos): essência e existência, matéria e forma, substância e accidente, causa e fim, etc., resultam da abstracção de dados comuns da experiência, quer interna quer externa, por influência da intuição ou da razão.

Os conceitos mais abstractos conservam sempre uma referência à experiência imediata (intuitiva).

E é em consideração a essa experiência que êles tomam sentido, e quando designam o objecto dessa experiência, têm significação.

Poder-se-ia perguntar se os conceitos formados a partir dos dados da experiência poderiam representar, significar dados de outra ordem? (A espiritual, por exemplo).

Não se pode deixar de reconhecer que os conceitos se fundam em conteúdos da experiência fáctica.

Quanto às modalidades de significação dos conceitos podemos classificar:

significações — seus modos:
— analogia
— equivocidade
— univocidade

Um têrmo ou conceito é *unívoco,* quando é aplicado a diversos sêres com a mesma significação. *Animal* é unívoco quando aplicado a boi, cavalo, símio, etc. Quando usamos, porém, "que animal!", referimo-nos a um homem, em sentido naturalmente pejorativo, não o usamos univocamente, mas analogantemente, porque, aí, retiramos o *racional,* que caracteriza a essência do homem.

É *equívoco* um conceito ou têrmo quando é aplicado a diversos sêres com significação totalmente diferente. Assim, "*cão*", quanto ao animal, quanto à constelação e quanto a uma peça de arma.

É análogo, quando aplicado a coisas diversas, com acepções que não são nem pròpriamente idênticas, nem completa-

mente diferentes. Exemplo: uma razão *forte* e uma árvore *forte*, etc.

Os conceitos aplicados aos objectos, de onde são tirados por abstracção e aplicados ao ser, enquanto ser, ou às realidades que formam o objecto da metafísica, são unívocos, equívocos ou análogos?

Não podem ser *equívocos*, pois não há nenhuma realidade que seja totalmente diferente do mundo de nossa experiência. Deus ultrapassa-nos totalmente mas não é impermeável a nós, pois é a origem de tudo, e sustentáculo de tôdas as coisas.

Não podem ser *unívocos*, pois as realidades metafísicas, às quais nós os aplicamos, diferem dos factos da experiência de onde foram abstraídos; exemplo: da forma, do fim, etc.

São, portanto análogos:

A univocidade leva-nos ao monismo, que admite uma única realidade; Deus (monismo panteísta) ou matéria (monismo materialista) ou pensamento (monismo idealista).

A equivocidade supõe o dualismo ou o pluralismo, ou seja, a existência de realidades totalmente diferentes (distintos), e independentes. Só a analogia pode assegurar a pluralidade na unidade: distinção do Ser absoluto e dos sêres relativos, mas unidades, porque os sêres relativos têm o ser do ser absoluto (criacionismo); distinção da alma e do corpo, mas unidade substancial (espiritualismo).

Esta síntese, que acabamos de fazer dêsses *antepredicamentos* (assim são êles chamados na lógica, por serem preâmbulos e pré-requisitos para a ordenação dos predicamentos ou categorias), não exclui a problemática que surgirá sôbre a univocidade e a analogia, que é de magna importância para os estudos ontológicos. Mas, seguindo nosso método que primeiramente trata sintèticamente os temas, para analisá-los a seguir, e concrecioná-los finalmente, segundo a decadialéctica, na nossa concepção tensional, seguiremos, aqui, como em outras partes, os mesmos caminhos.

Lògicamente considerado, um têrmo é unívoco quando significa (aponta, como sinal) uma razão simplesmente uma, *convenientem multis distributive* (*unum in multis*), isto é, uma, conveniente, distributivamente a muitos (um em muitos), como o definem os escolásticos. A sabedoria de Salomão e a sabedoria de um homem experiente, enquanto sabedoria, em sua qüididade, em sua formalidade, é unívoca, pois sabedoria é sabedoria, e nada mais. A univocidade, aqui, é puramente

formal, porque a sabedoria dêste, e neste homem, consta de um saber qualitativamente outro, pela soma maior ou menor de conhecimentos que um tenha em relação a outro (1). Mas a sabedoria, como sabedoria, é unívoca. Êste ponto é importante, para, mais adiante, compreendermos a polêmica entre os escotistas, que se colocam, quanto ao ser, no campo da univocidade, e os tomistas, que se colocam no campo da analogia.

Quando dizemos que um têrmo é análogo, reconhecemos que, nêle, há algo que se assemelha ao analogado e algo que se diferencia.

Analogia é, portanto, síntese do semelhante e do diferente. Todos os entes são análogos. Mas há graus de analogia.

Distingamos:

analogia:

— de atribuição extrínseca: quantitativa;

— de atribuição intrínseca: qualitativa;

— de proporcionalidade: relação ou funcção.

Há analogia de *atribuição intrínseca*, quando o análogo (têrmo, conceito, conjunto simbólico) convém pròpriamente a todos os objectos que designa, embora adequadamente em certos casos, inadequadamente em outros. Exemplo: o acto existencial é misto de acto e potência; é híbrido. Acto e potência são aplicados a Deus e às criaturas, analògicamente, por atribuição intrínseca.

Há analogia de *atribuição intrínseca qualitativa* entre dois medicamentos que servem para o mesmo fim. (Também pode confundir-se em certos casos com a funcção, mas só quando tomados dinâmicamente).

Há analogia de *atribuição intrínseca quantitativa* entre dois objectos de qualidade e espécies diferentes, mas da mesma medida; por exemplo: 1 quilo de papel e 1 quilo de açúcar.

Há analogia de *atribuição extrínseca*, quando usada nem em sentido unívoco nem equívoco, mas apenas por transposição em consideração metafórica (substituição de um sentido exterior por outro, que apresente semelhanças meramente exteriores). Um homem risonho, alegre, e um jardim risonho, alegre. Um clima não saudável, e um homem não saudável. As metáforas são verdadeiras analogias, quando não disparatadas.

---

(1) Estamos aqui numa *univocitas secundum nomen ac rationem*, que é uma univocidade de quarto grau, a menor para os escotistas.

Qualitativa, quando é uma qualidade: por exemplo: sombrios pensamentos. Quantitativa, quando é uma quantidade: por exemplo: um monte de burrice. A metáfora pertence mais à estética do que pròpriamente à Metafísica.

A *analogia de proporcionalidade ou de proporção* é a que consiste entre coisas totalmente diferentes, mas que apresentam, cada uma, certa similitude de relação (analogia de relação), ou de funcção (analogia de funcção).

A ala direita e a ala esquerda de um exército; o pé esquerdo e o pé direito de um edifício, a entre um chefe e a tropa e a entre a cabeça e o corpo, são outros exemplos de analogia (1).

Como exemplo da analogia na matemática, temos: $\frac{2}{3} :: \frac{4}{5}$.

Temos a *homologia,* quando há correspondência na funcção de um todo com a funcção de um outro todo, como, por exemplo, a existente entre as asas dos pássaros e os membros anteriores dos mamíferos, entre as penas dos pássaros e as fôlhas da árvore.

COMENTÁRIOS

A analogia extrínseca é uma metáfora (figura de retórica), e pouco nos oferece de novo sôbre a natureza das coisas, e nada diz a quem não conheça as coisas designadas pelos têrmos. Assim, pela analogia dos órgãos, pode o cego ter um conhecimento, em certa medida, do mundo dos videntes.

A analogia de atribuição intrínseca dá-nos uma idéia mais precisa, porque já supõe uma propriedade comum.

Pode a analogia ser considerada um meio vago e impreciso de conhecimento. Mas como penetrar numa realidade que escapa aos nossos sentidos sem a analogia?

Na analogia, há predominância da assimilação e não da acomodação.

O símbolo bem nos explica. Mas não podemos, pela assimilação achada, construir a acomodação (o imitativo) que nos falta?

Como conhecemos Deus se não por analogias! Exclamam muitos.

A analogia (como a "proportio", que é uma analogia de proporção) é uma síntese da semelhança e da diferença.

---

(1) Em "Filosofia Concreta" examinamos o emprêgo da analogia na dialéctica, como método hábil para a captação do *logos analogante* entre os factos.

O ser, ontològicamente considerado, como também ônticamente, não é *unívoco*, porque diferenças de ser são ainda ser; não é *equívoco*, porque haveria multiplicidade no ser, o que não há. Esta afirmação é predominante na filosofia.

O ser é, portanto, análogo, afirmam, entre muitos, os tomistas.

A parte, como ser, é análoga ao Todo.

Para efectuar-se a análise dialéctica que empregue a analogia, é necessário, prèviamente, efectuar-se a comparação. A analogia é uma relação que se esquematiza através do espírito, mas que corresponde a uma relação em que se encontram os factos observados, relação que se dá, quer no mundo real-físico, exterior, quer no mundo mental, por meio de comparações entre um facto real e uma idéia, ou entre idéias.

ANALOGIA E MÉTODO ANALÓGICO

Damos a seguir um método de análise dialéctico-analógico, que nos permite trabalhar com as analogias, que em parte observamos entre todos os sêres, porque, desprezando os graus, há entre todos êles uma semelhança e uma diferença, de maior ou menor grau de intensidade.

Êste é o nosso esquema sintético do emprêgo da analogia:

Analogia — síntese do:

- diferente
  - distinto
    - o diverso
      - diferente absoluto
      - repetido
    - o mesmo
      - idêntico
      - diferente específico e o individual
  - igual
    - o mesmo
      - idêntico
      - diferente específico e o individual
    - o diverso
      - diferente absoluto
      - repetido
- semelhante
  - igual
    - o mesmo
      - idêntico
      - diferente específico e o individual
    - o diverso
      - diferente absoluto
      - repetido
  - distinto
    - o diverso
      - diferente absoluto
      - repetido
    - o mesmo
      - idêntico
      - diferente específico e o individual

No semelhante, o distinto é menor que o igual; no diferente, o distinto é maior que o igual. Conseqüentemente, o diverso é ora superior ao mesmo, ora menor, segundo corresponda ao distinto ou ao igual (1).

Assim, a mesma proporção corresponde às polarizações do diverso e do mesmo.

A análise analógica, que se processe por êste esquema, exige prèviamente que os factos a serem comparados e analisados, sejam antes classificados dentro de uma das espécies de analogia: ou de proporcionalidade, ou de funcção, etc.

Nem sempre se poderá aplicar plenamente o esquema. Por exemplo, basta apontar até o distinto e o igual, para logo ressaltar um ponto de identificação (2).

Há analogias nas quais é difícil encontrar um ponto de identificação antes da identificação do ser, pois, como ser, todos os entes se identificam, como nas analogias de atribuição extrínseca.

Nas analogias de atribuição intrínseca, que são de máxima importância para a metafísica, a análise analógica deve levar a uma identificação mais próxima; nas qualidades, por exemplo.

A análise do símbolo se processa por êste método.

O verdadeiro símbolo é análogo por atribuição. E é essa identificação que realiza a comunhão nos símbolos sociais, que unificam os homens, numa identificação mais profunda, o que lhes dá o carácter místico.

O emprêgo do esquema pode oferecer algumas dificuldades no início. Mas desde que se tenha patente que, no analogado, deve haver uma identificação mais próxima com o analogante, já se dispõe o espírito a vencer o distinto, o diverso, o mesmo, e a alcançar o *idêntico*.

O ponto de identificação se apresenta na univocidade que deve conter a analogia (o logos analogante), pois é ela, do ponto de vista lógico, a síntese da univocidade e da equivocidade (sempre relativa), como já vimos.

---

(1) Empregamos o têrmo *igual* tanto em sentido intensista como extensista.

---

(2) A dialéctica das analogias é por nós desenvolvida no "Tratado de Simbólica", sobretudo quanto à sua aplicação, e em "Teoria Geral das Tensões".

Mas, *ontològicamente*, impõe-se aqui um esclarecimento que nos conduz a uma das mais demoradas polêmicas na filosofia: a travada entre tomistas e escotistas sôbre a univocidade e a analogia, cuja análise sucinta nos oferecerá conclusões que robustecerão a nossa posição em tôrno dêste tema, cujo método de emprêgo é baseado na dialéctica concreta, que já funcciona com a simbólica, como passaremos a ver, e que abre caminho a uma visão tensional, capaz de dar uma *collatio* das positividades concrecionadas, e que nos possa libertar da *crisis* em que está mergulhada a filosofia moderna.

ANÁLISE DO TEMA DA ANALOGIA

Os que defendem a analogia no ser, alegam a seu favor que o ser finito é tão dissemelhante do infinito, que entre o do homem e o de Deus, há apenas uma analogia de proporção.

Não é de admirar que se afirme haver uma incomensurabilidade entre nós e Deus, pois há incomensurabilidade até entre o que se dá aqui, como entre o diâmetro e a circunferência, etc.

O infinito não tem medida: o infinito é medida qualitativa do finito.

Essas medidas não são unívocas, mas análogas (de participação), afirmam os que defendem a analogia do ser.

Na analogia, há a participação do analogado ao analogante, e tal participação indica a identificação mais remota ou próxima, segundo o nosso esquema.

Na ordem noética, a participação chama-se analogia; na ordem ontológica, a analogia chama-se participação (1).

Os esquemas noéticos, que, por abstracção, construímos, participam dos esquemas concretos dos factos, que os captamos apenas como qüididades noéticas, reduzidas a esquemas eidéticos. Nesta maçã, por sua vez, o seu esquema concreto participa do esquema essencial da maçã na ordem do ser, pois ela não esgota as possibilidades desta, mas apenas um sector dessas possibilidades, da mesma forma que êsses três livros não esgotam, enquanto três, no esquema concreto de *três*, aqui e agora, *hic et nunc* as possibilidades concretas do esquema essencial três, que é um pensamento do ser, e que pode, concretamente, surgir em *três* cadeiras, *três* mesas, etc. Portanto, o esquema essencial (o *arithmós*, no sentido pitagórico, já por

---

(1) A participação é examinada em "Tratado de Simbólica".

nós estudado em "Teoria do Conhecimento") é do ser, subsistente no ser, é um poder do ser, cuja *existencialização* (para empregarmos uma expressão bem aviceniana) se faz por participação. Êsses livros são três, o três *há* nêles, concretamente, não *está* nêles, por que o arithmós *três*, nêles concrecionado, é participante de *três* como *arithmós* essencial (esquema essencial).

Portanto, há nesses três livros uma analogia com *três*, e uma analogia com três mesas, cadeiras. E são êles análogos porque participam do mesmo esquema essencial; por isso, na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Ora, todo o ente finito participa do Ser, êsse *parte caperem*, de Tomás de Aquino; o Ser Supremo inclui tôdas as perfeições em sua mais elevada e acabada realização, ou seja, segundo suas completas possibilidades, pois tudo quanto há, no Ser, nêle acontece, nêle se dá, e como nada se dá fora dêle, êle contém tôdas as perfeições, de que uma perfeição parcial, êste ente finito, *hic et nunc*, é apenas participante. Por isso, entre o ser finito, ou melhor, entre o ser Criado e o Ser Supremo, criador, há apenas uma analogia de proporção. Cada ente reflete parte dessa perfeição, na sua perfeição, no seu acto, pois, como sabemos, na escolástica, o acto é a perfeição da potência. O que é acto é a actualização de uma aptidão, que, enquanto tal, é imperfeita, e alcança a sua perfeição no acto.

Agora, se considerarmos o conteúdo conceitual, veremos que há nêle uma analogia, quando aplicado a vários entes. Se considero a cadeira um "móvel, composto de assento, encôsto e pernas, com a funcção de permitir que uma pessoa nela se assente", entre esta cadeira e aquela, o conceito, que nelas é comum, porque nelas considera apenas aquela notas que têm em comum, é unívoco. Ou em outras palavras, há univocidade conceitual entre essas duas cadeiras. Nelas, estou desprezando tudo o mais que as pode diferenciar, como o ser esta *de* madeira, aquela *de* metal, etc. Há, dêste modo, uma certa *identidade* entre êsses objectos, identidade parcial, pois desconsidero, virtualizo o que nelas é heterogêneo.

Mas o conceito de ser apresenta uma particularidade que o diferencia dos outros, pois o que é heterogêneo é *ainda* ser, e não apenas o que há de homogêneo, o que não se verificava no exemplo anterior. Não há, aí, portanto, identidade no que expressa, porque se considerarmos que ser apenas expressa uma *parte* dos objectos (isto é, se admitimos que o conceito de ser tem uma representação *parcial*) as notas heterogêneas seriam *extrínsecas* ao ser, e, neste caso, seriam idênticas ao não-ser, o que nos colocaria num verdadeiro contra-senso.

Portanto, concluem os tomistas, o conceito de ser é apenas *proporcional* entre os sêres, não é unívoco, mas apenas *análogo*.

Mostram-nos os tomistas que todo conceito unívoco pode ser expresso por um têrmo abstracto e por um têrmo concreto. O têrmo abstracto expressa uma abstracção "formal", por exemplo: dureza. Expressam êles certa forma ou qualidade, isolada do seu sujeito (*exprimit subjectum sed non totum — expressa o sujeito não porém todo*). Quando dizemos que esta casa é verde, consideramo-la dotada da côr verde. Indica o sujeito integralmente (a casa), mas qualifica-o por uma de suas determinações (*exprimit subjecto totum, sed non totaliter* = expressa todo o objecto, não porém totalmente). É o têrmo concreto. O têrmo concreto expressa o próprio sujeito afectado de uma determinação particular. É o resultado de uma abstracção "total", isto é, efectuada sôbre o todo. Quando dizemos "negro" referimo-nos a um certo sujeito dotado da "negrura".

Podemos predicar o têrmo concreto do sujeito, mas o têrmo abstracto não pode ser predicado do sujeito. Podemos dizer que êste homem é negro, não, porém, dizer que êle é negrura, pois não podemos considerar a parte como idêntica ao todo.

O têrmo *ser* empregado expressa sempre o sujeito totalmente e sob todos os aspectos e relações (*exprimit subjectu totum et totaliter* = expressa todo e totalmente o sujeito). O ser, por abstracto que se queira tornar, não exclui, não separa, não isola um aspecto *parcial* do sujeito; desta forma, no ser, a abstracção total e a abstracção formal se equivalem. Se dizemos que êste livro existe ou que êste livro é sua existência, é indiferente, porque *existir* e *existência* são equivalentes.

Fazem dêste modo os tomistas questão de salientar que o ser não é nunca um aspecto, um elemento, uma determinação dissociável (mesmo quando considerado lògicamente) dos outros, pois quaisquer das outras determinações são intrínsecas e formalmente o ser.

Êsse o aspecto misterioso do *real*, que é unidade na diversidade e diversidade na unidade. Quando conceptualizamos a idéia de ser, temos *uma* idéia, mas *confusa* (de *confundere*, de fundir com, misturada), por isso analógica do ser, que na sua essência nos escapa, isto é, temos um saber qüiditativo do ser não *quidditative*, isto é, exaustivo até à sua essência, o que fronèticamente, se o tivéssemos, por fusão com êle, nos poria em estado de beatitude, o que, pelos tomistas, nos é negado nesta vida.

A POSIÇÃO ESCOTISTA ANTE A UNIVOCIDADE E A ANALOGIA

O primeiro objecto do nosso conhecimento é o ser. Esta afirmativa de Duns Scot encontrou um precursor em Avicena, cuja influência, no Doctor Subtilis, é inegàvelmente importante.

Porque tudo quanto conhecemos *é*, e por estar o ser presente em todo o nosso conhecimento, dêle partimos para a êle chegar. O ser é um objecto de uma indeterminação total, mas perfeitamente adequado ao nosso conhecimento. Como se poderia dar tal *assimilatio* do ser, sem que tivéssemos aptidão a conhecer, ou em nossas palavras, sem esquemas que a êle se acomodassem e permitissem a assimilação aos mesmos? E se o ser é captado em tudo quanto é assimilado, em todo o conhecimento, tal quer dizer que temos um só esquema ao qual é assimilado sempre o mesmo objecto, e, conseqüentemente, afirmaríamos a univocidade do ser. Mas até onde alcança essa univocidade é o que pretendemos esclarecer na doutrina escotista, pois muitas têm sido as afirmativas que se opõem flagrantemente ao genuíno pensamento do grande franciscano.

Parthenius Minges em sua "Joannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica", obra fundamental para os que desejam estudar o escotismo, oferece-nos uma série de tópicos, que nos colocam com clareza o seu pensamento, que nós procuraremos sintetizar, expondo-o no nosso tecnicismo, e segundo os princípios da decadialéctica com os quais já estão familiarizados os nossos leitores.

Duns Scot sintetiza o que concebe por unívoco nestas suas palavras: "*univocum est, cujus ratio est in se una, sive illa ratio sit ratio subjecti, sive denominet subjectum, sive per accidens dicatur de subjecto*".

Um têrmo, portanto, será unívoco quando, em todos os seus empregos, diz êle a mesma coisa (*sive per accidens dicatur de subjecto*).

Em qualquer sentido que se empregue o ser é sempre ser o que se diz. Tudo quanto está no ser é ser. Há, entretanto, têrmos que são apenas denominações do ser, como "acto" e "potência", mas todo ser ou é acto ou é potência.

Chama-os Duns Scot de *differentia ultimae* (diferenças últimas), enquanto os transcendentais, que já estudamos, são *propriae passiones entis* (propriedades últimas dos entes) como o bem, o verdadeiro, etc.

O ser é unívoco quando se refere à essência, *in quid*. Não é unívoco, porém, quanto às determinações do ser, nem quanto aos transcendentais, que qualificam a essência do ser, salvo quanto à virtualidade. ("*Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quis non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis*" (Scot, cit. por Gilson, op. cit. pág. 95).

Tôda a leitura da obra de Parthenius Minges, I pág. 20, em diante, oferece pleno esclarecimento ao tema, pois Scot não rejeita a analogia, embora afirme a univocidade (em têrmos) do ser, pois não é unìvocamente predicável das diferenças últimas, pois do contrário estas não seriam *diferenças* do ser, pois o ser enquanto tal não poderia servir para diferenciar o ser enquanto ser. Há, dêste modo, o que não é pròpriamente o ser, mas apenas qualificação ou determinação dêste, do qual não se pode predicar unìvocamente o ser (do ser, enquanto ser pode-se *predicare in quid*, isto é, referindo-se à sua essência como tal, enquanto das diferenças últimas, por exemplo: se predica *in quale*, porque se predica uma diferença específica ou um accidente).

O conceito de ser é um conceito simples. Para sair da indeterminação do ser é preciso um conceito composto, que será um esquema conceitual formado de dois conceitos. Para tal será necessário que um dêles esteja em face do outro numa relação de acto e potência. Um dêles terá a funcção de determinante (característica do acto) e o outro, a de determinável (característica da potência).

O conceito de ser, como esquema noético, isto é, como esquema construído por nós, é determinável, pois por sua comunidade não inclui nenhuma determinação. Êsse conceito, que é um puro determinável, mostra-nos Gilson, comentando as idéias de Duns Scot, precisa estar composto com outros determinantes, que sejam imediatamente actos.

Observava Duns Scot que os filósofos que haviam considerado o ser sob um modo, por exemplo: fluídico, como o fogo, ou líquido, como a água, podiam não ter certeza de que o ser, em seu princípio, fôra assim ou era assim, nem poderiam prová-lo suficientemente.

Não podiam ainda ter certeza se fôra criado ou incriado. Não podiam ter certeza de que nem a água nem o fogo fôssem

o ser primordial, e tanto é verdadé que entre êles surgiam discórdias e muitos sustentavam opiniões contrárias.

Mas não há discórdia filosófica num ponto: é que todos, pelo menos, sabem que o princípio primeiro é ser, sem, no entanto, ter certeza quanto à natureza dêsse ser.

O intelecto humano não pode pensar criado nem incriado, modalidade esta ou aquela, sem pensar no ser, portador de tais pensamentos. Mas pode pensar no ser sem determiná-lo por esta ou aquela diferença. E êsse ser indeterminado não é um puro nada, porque dêle surge tudo, é êle o *suppositum* de tudo, o sustentáculo de tudo. Se fôra nada, um nada absoluto, como poderia ter eficácia para criar, quando essa eficácia já é ser?

Quando Hegel considerava que o Ser indeterminado e o Nada eram "idênticos", fazia questão de ressaltar um ponto que passou despercebido a muitos dos que estudaram a sua obra: é que havia uma *diferença* entre o ser indeterminado e o nada (e *nada* aqui, não era o nada absoluto, metafísico): é que, do ser indeterminado, *seguia-se* o ser determinado, enquanto nada seria privação da determinação. E, dessa forma, o ser permanecia tèticamente colocado.

No estado actual da intelectualidade humana (*intellectus viatoris*), é o homem capaz de alcançar um conceito de ser, como tal, unívoco em sua comunidade. As determinações ou modalidades estão afirmando o ser em sua eterna consistência, coerência e coesão, ser que não é *mais ser*, pois haveria um surgimento de ser, vindo de fora do ser, do nada, o que é absurdo; nem pode ser *menos ser*, pois haveria um destruir-se dêle.

O ser é um *maximum* e um *minimum* em sua homogeneidade, mas nas modalidades que apresenta, no devir dos sêres determinados finitamente, é heterogeneidade. Duns Scot, fundado no paralelismo, que já estudamos na "Teoria do Conhecimento", afirma a realidade do conceito de ser que o homem capta no estado de desenvolvimento de sua inteligência, e que é fundado na certeza de um ser primordial, homogêneo e unívoco.

Ora, desde o momento que êsse conceito é destacado do real (como o faz Duns Scot), a univocidade está afirmada; mas desde que não o seja (como o faz Tomás de aquino), a analogia é inevitável.

Dialècticamente, o ser é homogêneo (posição que aceita a univocidade), homogêneo na eficacidade, poder único e abso-

luto, eternamente o mesmo, e heterogêneo nas suas modalidades, que afirmam o primeiro, porque afirmam a eficacidade do ser em ser tudo quanto pode ser, e em ser tudo quanto é.

Não é difícil, portanto, viver-se e compreender-se ambas posições. O ser, enquanto tal, é unívoco. Mas o ente finito, que é ser, é sempre *outro* que o ser, como êste livro é sempre *outro* que o que constitui o esquema de livro. Portanto, há neste livro, uma síntese da diferença e da semelhança. É êle, portanto, análogo. Mas o ser que o sustenta e que lhe permite surgir nesta modalidade, êsse ser é unívoco com todo o ser. Portanto se vê que se a heterogeneidade e a homogeneidade se excluem formalmente, identificam-se na cooperação dialéctica do ser, que a tudo sustenta, e justifica.

Desta forma, vê-se claramente que a univocidade do ser refere-se apenas à sua comunidade, no referente ao ser de todos os entes, não, porém, quanto às suas diferenças últimas, onde Duns Scot admite a analogia. Estas têm o papel de determinantes, não estando, portanto, inclusas directamente na sua univocidade. Pode o homem, noèticamente, construir o esquema conceitual, eidético, de ser, desprezando suas heterogeneidades, sem considerá-lo nem como finito, nem como infinito, nem como criado, nem como incriado. O ser, enquanto ser, não é um nem outro; êle é *neuter ex se,* neutro por si mesmo, e, neste sentido, é unívoco.

Se nos colocamos do ângulo do esquema eidético, tem razão Duns Scot ao afirmar a univocidade; mas, fundando-nos no empirismo, de onde parte a análise tomista, tem Tomás de Aquino razão de afirmar a analogia.

Não há aí contradição que não permita uma coerência dialéctica entre os dois pensamentos, e a disputa entre tomistas e escotistas, peca por nenhuma das partes considerar que o ponto de partida de cada uma é diferente, com conseqüências diferentes, mas que se harmonizam dialècticamente.

Partindo do ser concreto, temos que afirmar a analogia: partindo-se do esquema noético-eidético, alcançamos a univocidade.

Um funda-se na heterogeneidade; outro, na homogeneidade. O pensamento dialéctico, que não dissocia, senão noèticamente a heterogeneidade de a homogeneidade, terá de construir uma visão bi-polar e conciliadora dos dois extremos, que se completam numa cooperação das mais belas da metafísica. O diálogo entre Tomás de Aquino e Duns Scot, se fôsse mantido por ambos, não os separaria. Havia bastante genialidade, tanto num como noutro, para perfeitamente se entenderem.

Quando Duns Scot diz estas palavras, que abaixo reproduzimos, não impede a conciliação entre os dois pensamentos. Ouçamo-lo:

"Experimentamos em nós mesmos, que podemos conceber o ser sem concebê-lo como tal substância ou tal accidente, pois não se sabe, quando se concebe o ser, se se trata de um ser em si ou em outro... ; concebemos, portanto, de início, alguma coisa de indiferente aos dois, e a seguir percebemos que um e outro estão imediatamente inclusos num têrmo tal, que o primeiro, o conceito de ser, nêle está compreendido".

Como se vê pela obra de Minges, mostra Duns Scot que não há, para o *lógico*, meio têrmo entre o equívoco e o unívoco. O análogo é apenas um caso particular do equívoco. A analogia só tem sentido para as ciências do real (ponto, onde se encontra Tomás de Aquino, não para o metafísico, quando transcende o físico, quando transcende a "diversidade do real" e pode constituir um conceito único e comum a todos, que é o esquema noético-eidético de ser, que é unívoco.

Vê-se, dêste modo, que a acusação de panteísmo, que se lança aos escotistas não procede em absoluto. Nem os tomistas refutam os escotistas, nem êstes aquêles.

Mas, se prestarmos a atenção ao nosso esquema da analogia, vemos que partindo da posição tomista, alcançamos ao idêntico absoluto do ser (univocidade), como partindo da univocidade, chegaríamos ao diferente absoluto (Ser Supremo, Deus), que seria o ponto de partida de Duns Scot. Nossa posição, em face da analogia, concreciona dialècticamente as duas posições, que cooperam com suas positividades para uma visão concreta do saber epistêmico ontológico.

Não fecharemos êste artigo sem examinar as palavras abaixo de Fuetscher:

"Uma conclusão podemos tirar para a *analogia*. No aspecto metafísico, apesar da diferenciação substancial, temos univocidade, porque se dá conveniência perfeita na essência específica, e, conseqüentemente, na definição essencial. Essa univocidade também convém ao conceito *genérico animal*, enquanto se estende ao homem e ao bruto. Em compensação, no aspecto *físico*, o conceito genérico *animal* é análogo a respeito do homem e do bruto, pois a forma concreta de verificação é respectivamente diversa em ambos. O mesmo se pode aplicar às almas distintas substancialmente e ao conceito específico a respeito dos indivíduos de uma mesma espécie que sejam distintos qualitativamente. Temos, pois, univocidade metafísica

e física se os indivíduos diferem apenas numèricamente. Ao contrário, se supomos o paralelismo epistemológico, então a analogia física será excluída pela univocidade metafísica, pois a forma concreta de verificação teria que ser distinta *ex natura rei* da essência, e qualquer diferença física substancial teria, como conseqüência, outra diferença na essência metafísica".

A busca do ponto de identificação é sempre oportuna. Há um ponto de identificação próximo e outro remoto. Devemos procurar o próximo (pelo menos na qüididade), pois o remoto acabaremos, fatalmente, por encontrá-lo. E êsse ponto remoto de identificação é o ser, que dá o nexo final e absoluto a tôdas as coisas, que dá a unidade a todo o existente.

E há ordem, porque há êsse ponto de identificação; há ordem porque o ser é um só, único e absoluto.

A ordem não é esta como poderia ser aquela, o que lhe daria a característica de ser casual. A ordem é esta porque é a ordem do ser, e nenhuma outra ordem poderia surgir, pois tôda, que surja, é sempre do ser. Não há aqui acasos, mas sim a eficácia e a eficiência do ser ao realizar a ordem. O nosso cosmos não nos revela a ordem do ser, mas apenas aquela que nossos esquemas podem captar. Portanto, não nos admiremos de mistérios. O que nos cabe é construir esquemas que nos habilitem a penetrar e realizar a mistagogia, a penetrar nos mistérios (desenvolvimento do *Intellectus viatoris* dos escolásticos), para obter a iluminação que melhor nos revele a verdade.

ARTIGO 1

O POSSÍVEL — O REAL E A REALIDADE

Considerações prévias

O que há de evidente e patente para nós é o acto de sermos, cuja afirmação é apodíctica. Não pode nossa inteligência alcançar nada além do acto, que a tudo antecede. Podemos chegar a êle, operatòriamente, através do exame da cadeia causal ou meramente cronológica do acontecer, ou pela *pathencia* do nosso existir, mas é impossível duvidar da sua prioridade, porque, do contrário, teríamos de aceitar o nada como primordial, o que é absurdo.

Essa certeza é evidente (ponto arquimédico) e o acto, em última análise, aceito como primeiro, primordial e arquetípico, é incondicionado.

Quer consideremos o todo (como unidade ou não), temos de aceitar sempre o acto, e êste, como primordial, como incondicionado, portanto, absolutamente livre, *anarchós*, como liberdade absoluta e como liberdade e absoluto, por não ser causado, nem limitado por qualquer outro.

* * *

O eu é uma actividade, e êle nos oferece a *pathencia* do acto.

"É preciso agora ter em conta que um ser vivo, ao viver, só se estende naquilo, só pode desenvolver-se *realiter* em direcção àquilo, só pode actualizar aquilo que, "no fundo é já", que "potencial e implìcitamente é já". E prossegue Maximilian Beck ("Psicologia" pág. 150, em diante): "Entre os sêres vivos por um lado e seus momentos explicativos por outro, flutua, contudo, uma *tensão qualitativa*, chamada, no caso dos sêres corporais, "instinto", e, no dos sêres anímicos, "vontade", "impulso". O ser vivo é, potencialmente, a totalidade de tudo aquilo que, actual, explicativa e *realiter*, é apenas parte, sendo, por conseguinte, sempre, e em primeiro lugar, um dos seus momentos explicativos. Na forma da implicação é sempre mais que aquelas determinações por ou nas quais se realiza no caso respectivo.

Pois elas são determinações difusas, são separadas: uma só é esta, outra só aquela determinação. Enquanto o ser vivo se realiza nelas, estendendo-se em cada uma à totalidade de tôdas as outras: impulsa, tende, quer em tôda actualização individual ou realização individual em direcção ao desenvolvimento total daquilo que é, na forma da implicação, a forma da separação.

Experimenta como ser vivo corpóreo, "sente" como ser anímico em tôda realização *particular* de sua essência o seu "instinto", o seu tender, a sua vontade, o seu impulso vital para o estender-se *total*, não apaziguado, insatisfeito".

O que o eu *é* (implìcitamente) só pode ser devir (explìcitamente) ao entrar numa relação actual com o mundo. (Só em contacto com o mundo se desenvolve o eu). Os actos do eu são, por assim dizer, as actualizações das diversas perspectivas de relação com o mundo objectivo, que actuam predisponentemente, actualizações que se expandem, emanadas da potencialidade (emergência).

O eu, devém o que é, a saber, projecção microcósmica dêste mundo, do macrocosmo, ao vivê-lo como aquilo que lhe é peculiar.

O eu "quer" ser o que já é, potencial e implìcitamente.

Esta rápida explanação noológica muito nos auxiliará, oportunamente, a compreender os princípios intrínsecos e extrínsecos do ser.

* * *

Observe-se que não excluem alguns escolásticos (os escotistas, por exemplo) a possibilidade de ser a matéria, por si mesma, actual, nem que possam dar-se várias formas substanciais subordinadas. Reconhece Fuetscher que a actualidade da matéria nos é revelada pela experiência. O que julgamos *possível* é o que não contradiz a ordem universal ou particular dos planos ou constelações tensionais, mas tal não deve ser confundido com a *possibilidade*, nem muito menos com a *potência*, pois aquêles planos ou constelações exigem eficacidade-real, e são, de certo modo actuais.

Tôda possibilidade implícita (intrínseca) a uma tensão é uma possibilidade actual, real e potencialmente actual.

Quando a possibilidade é explícita (extrínseca), e só se actualiza com a cooperação de outra tensão, essa possibilidade é apenas um *possível real;* em suma: *probabilidade*, que é um grau eminente do possível e da potência.

Por isso nem tudo que é possível é provável. A probabilidade acentua-se quando se acentua a possibilidade maior da potência e do possível de se actualizarem.

A probabilidade é o meio caminho entre a possibilidade e a actuação.

A análise ontológica dêstes conceitos exige o estudo dos conceitos de real e de possível, cujo esclarecimento abre campo para futuras penetrações na temática e na problemática ontológicas.

O REAL E O EXISTENTE

Considera-se freqüentemente como real (de *res*) tudo quanto se opõe a possível. Considera-se como real o ser actual (e não apenas em potência), o ser que constitui uma realidade objectiva, o que não é puro pensamento (captado ou realizado pelo acto de pensar), sem correspondência *extra-mentis.*

Neste caso, o real opõe-se extrìnsecamente ao nada. É um diferente absoluto dêste. Não se pode pròpriamente dizer que o real mantém uma relação de oposição extrínseca ao nada, por faltar a êste realidade, o que tornaria tal relação sem consistência de *res.* Mas como podemos conceber o nada por oposição ao ser, o nada seria a total e absoluta recusa de ser ao ente, o que dá, portanto realidade à relação entre o real e o nada, o primeiro como esquema noético, abstracto portanto, mas consistente, e *nada,* como esquema abstracto noético da recusa de tôda prefixação sistencial e, ademais, recusa de tôda e qualquer sistência.

Se considerarmos assim, tem realidade tudo quanto é alguma coisa, tudo quanto não lhe podemos predicar a recusa total e absoluta de ser alguma coisa.

Portanto, tudo quanto é *entitas,* tudo quanto tem a propriedade do que possui o ser, em qualquer sentido e em qualquer grau, é *real,* é *áliquid res.*

Colocado neste ponto, real opor-se-ia apenas a impossível, pois o nada é impossível, e o que *realmente* podemos predicar ou apontar impossibilidade é nada (*realmente,* aqui, refere-se à proposição fundada na realidade da recusa, não no impossível, que não é *entitas* com perseidade, mas apenas o que conceituamos da impossibilidade, cuja realidade noética lhe é dada pela proporção à realidade recusada).

Se considerarmos que real é apenas o que tem actualidade, excluímos dêsse conceito o possível. Mas o possível não

contradiz o ser. E o possível não pode ser considerado mero nada. Se não é nada, é *alguma coisa* (áliquid) ; se é alguma coisa, tem *entitas*, tem ser em certo grau, e se o tem, é *realitas*. (Pode o que concebemos possível não o ser; neste caso, a não realidade do possível, tomado em si, noèticamente, é uma realidade noética, embora falsa. A elaboração noética é real, não o é a referência tomada como facto. Ou em outras palavras: há uma realidade noética e uma irrealidade ôntica. Em "Teoria do Conhecimento", tivemos ocasião de examinar a posição dos escolásticos e as polêmicas travadas entre êles sôbre o real e a realidade. Se considerarmos que é real tudo quanto se põe afirmativamente, em si ou em outro, teríamos uma realidade em si e uma realidade em outro. Um ser de razão seria uma realidade em outro, uma existência em outro, de realidade mais restrita que um ser que tivesse perseidade, como um ser físico, que seria real-físico, enquanto o primeiro seria real-ideal (ou ficcional, ou conceptual, etc.). Esta é a nossa maneira de considerar o real.

O tema da realidade interessa sobremaneira à filosofia moderna, e foi estudado com o máximo cuidado por Nicolai Hartmann.

REAL E REALIDADE PARA NICOLAI HARTMANN

Reproduzimos a seguir uma síntese realizada por Ferrater Mora do livro "Möglichkeit und Wirklichkeit" "Possibilidade e realidade", onde são distinguidas várias acepções do conceito de real, submetidas à crítica:

1) "O real como oposto ao aparente. Esta significação não pode ser admitida, pois o aparente é também real, já que de outra forma "não seria uma real aparência".

2) "A realidade como actualidade (*Wirklichkeit*) pode equiparar-se à realidade como existência (*Realitaet*). Tal equiparação é duplamente errônea, pois o real (*Reale*) possui em si também os outros modos de possibilidade real, impossibilidade real, etc. — além disso, podemos conceber uma "realidade essencial ou ideal", da mesma forma que uma "realidade lógica, ou cognoscitiva". A mencionada equiparação é um exemplo de confusão da esfera do ser com o modo de ser.

3) "A realidade como actualidade pode equiparar-se com a efectividade "*Tatsaechlichkeit*". Pois bem, esta última é só "actualidade real", e exclui por princípio as outras esferas.

4) "A realidade como actualidade pode equiparar-se com a existência. Trata-se de uma confusão difícil de desentranhar,

pois, como diz Hartmann "o ser real é o mais essencial na existência", o que representa uma confusão do modo de ser com o momento do ser. Os modos do ser são do tipo do real e do ideal. Os momentos do ser são do tipo da essência e da existência. E a essência reclama, por isso, o ser real.

5) "O real pode equiparar-se com o activo ou efectivo. Mas tal representaria converter um modo do ser em uma determinação sua.

6) "O real pode ser definido como algo que designa a maior ou menor plenitude do ser (o gênero como algo mais "real" que o inorgânico, etc.). Tal conceito da realidade se aproxima ao sustentado pelos escolásticos, já que faz depender a realidade de um ser, da soma de seus predicados positivos. Confundir-se-ia em tal caso a *Wirklichkeit* com a *realitas*. Em outros têrmos, haveria confusão do modo com a determinabilidade. Mas enquanto a determinabilidade varia, o modo permanece, segundo Hartmann, através de tôdas as suas possíveis determinações. No modo, como tal, não há gradações.

7) "Poder-se-ia equiparar e confundir a realidade com a *actualitas*, enquanto acto de ser. Mas tal significaria só a realidade de um *eidos* ou *essentia*. Não afecta ao modal, e pressupõe um esquema teleológico (o que vai da *dynamis* à *enérgeia*) que não sòmente não é aplicável a todo o real, mas que exclui o imperfeito.

8) "Pode confundir-se realidade com "possibilidade de percepção de algo" e ainda com "o facto de que algo dê aos sentidos (como ocorre com o segundo postulado do pensamento empírico em Kant). Neste caso, faz-se da realidade não uma maneira de ser, mas um modo de conhecer. Daí por que a ontologia crítico-descriptiva devia estabelecer claras distinções entre os distintos conceitos do real: realidade lógica, realidade cognoscitiva, realidade essencial, etc., com o fim de não aplicar a uma as categorias que pertencem à outra. A realidade, como existência, seria, assim, um dos momentos do ser; a realidade como algo distinto ou oposto à idealidade seria uma das formas do ser, e a realidade como actualidade seria um dos modos do ser" (1).

* * *

É o conceito de real uma das maiores dificuldades da filosofia, pois não é matéria pacífica a sua nítida acepção.

---

(1) No estudo da teoria das modais, alguns tópicos retornarão revestidos de maior clareza.

Assim se se pergunta se é real Dom Quixote, ou Tartufo, ou Karamázov, pode-se responder que *não* e também *sim*. Convém, portanto, distinguir, no conceito de real, dois aspectos.

Real (como adjectivo) qualifica e afirma realidade ao que qualifica.

Neste caso, examinemos o que *é* Tartufo:

1) uma personagem de uma peça de Molière (ficcional);

2) pensamento de Molière, que se objectivou em sua obra (exemplo do espírito objectivo de Hegel);

3) símbolo da hipocrisia religiosa.

Assim Tartufo, enquanto em si mesmo, não é real, mas ficcional. É um ser ficcional e, como tal, persiste, não resiste, prefixação imprescindível da sistência que é *suppositum*. Como ser humano, existente, não é real, mas Tartufo é ainda um pensamento de Molière que se objectivou por meio de sinais que o apontam. Como objectivação de um espírito *é real;* como símbolo, encerra tôdas as condições para ter tal caracterização, pois tem notas que repetem notas da hipocrisia religiosa, portanto, *como símbolo, é real* (ontològicamente verdadeiro, e, por isso, *real*).

E se tem realidade de símbolo, de espírito objectivado, tem ainda de valor, como veremos na "Axiologia". Portanto, para responder à pergunta se Tartufo é real ou não, é preciso primeiramente distinguir para depois responder.

Logo, a qualificação de real não pode ser negada fàcilmente sem exame.

Vemos que os sêres que não existem como corpos, e como tal não oferecem uma presencialidade tempo-espacial, com resistência, consistência, persistência, subsistência, assistência (que se verifica nas relações), desistência, e, ademais, estância, distância, etc., e que são considerados entes de razão, ou de ficção, ideais, metafísicos, etc., devem ser distinguidos em tôdas as suas significações para que apontem o que oferecem e o que não oferecem de real.

Se são sêres em si (com ensidade e perseitas, perseidade) a realidade é incontestável.

Se são sêres em outro (*in alius* ou *ab alius,* com inaliedade, ou abaliedade) devem ser vistos dialècticamente dos seguintes campos:

a) como realização conceptual;

b) se recebem uma significação puramente de sinais;

c) como símbolo de algo real, como realidade eidética ou fáctica, isto é, como realidade de *eidos*, ou de acontecer independente do *nous* humano (*extra mentis*);

d) como valor decorrente da sua realidade.

Aos primeiros sêres que são fìsicamente reais e se dão tensionalmente, com uma estructura física, chamemos de *reais-físicos;* aos que têm realidade tensional (com estructura esquemática), mas em outros, de *reais-reais*; e *reais-ideais*, os que são reais em alguns planos, mas surgidos eidèticamente, sem separabilidade física; e *reais-metafísicos* os não separáveis fìsicamente, mas distinguíveis *cum fundamento in re; reais-ficcionais*, quando oferecem as condições, como as de Tartufo; e *reais-valorativos-objectivos*, quando há valor com base real; *reais-valorativos-noéticos*, quando são apenas valôres de valorização.

Com esta classificação, que acompanha as linhas traçadas pelos escotistas, e as nossas da decadialéctica, evitam-se as inúmeras discussões sôbre o carácter de real que se dá à totalidade esquemática de um ser, quando se deve considerar a sua realidade, segundo a sua colocação relacional.

Assim uma alucinação, que não tem realidade objectiva, exterior, tem uma realidade noética, e portanto não pode ser classificada como real nem como irreal, sem que se procedam as distinções que, por analisarem, esclarecem, e permitem uma colocação concrecional, portanto dialéctica, sem os costumeiros defeitos de tantas inúteis discussões que perpassam pelos livros de filosofia.

Não se justifica, assim, colocar real ante ideal com exclusão, como se processa formalmente. Pois o ideal é real e o real pode ser ideal, dependendo apenas do campo em que é visto, do ângulo em que é tomado, do relacionamento em que se encontra.

Uma idéia não é apenas uma idéia, mas algo que tem coordenadas para a formação da sua realidade ideal. E há realidade nessas coordenadas, que o ideal, depois, significa, aponta.

Portanto, todo ser é real, segundo seus modos de ser e segundo seu relacionamento. Todo ideal é ser; portanto, como tal, é real.

*

Os conceitos de real e ideal devem ser tomados dialècticamente como "reais-ideais", em tôda a gama da sua escalaridade, sem exclusões, mas concretamente.

Em suma, para nós, *realidade* é o nexo do acontecer cósmico: *idealidade*, o nexo das idéias. Êste, de certo modo, inclui-se naquele, por isso também é real, mas dêle se distingue.

Na realidade cósmica, as macieiras, estão aqui, ali, acolá. Na realidade ideal, elas estão englobadas num esquema eidético, do qual participam, e, em nós, de um esquema eidético-noético.

Unir o nexo da realidade ao da idealidade, considerando êste como um momento daquele, numa concreção, é o que faz a dialéctica concreta.

Desta forma, as críticas de Hartmann incorporam-se à nossa classificação, corroborando-a.

A TRANSCENDENTALIDADE

É comum considerar-se o conceito de ser como um conceito universal, genérico ou específico. Neste caso, *ser* seria apenas um esquema abstracto das notas universalizantes que têm todos os entes.

Duns Scot opunha-se a essa opinião, afirmando a univocidade do conceito de ser.

O conceito de gênero inclui o das espécies, que entram na sua extensão, no que elas têm de comum, mas exclui o que elas têm de próprio, que é a diferença específica, que permanece fora do conceito, como homem e cavalo estão implicados no gênero animal, enquanto sêres animados, mas a diferença específica de homem (a de ser racional) não a possui o cavalo, que dela é ausente.

Individualmente, o mesmo se observaria, pois um indivíduo, Paulo, que está incluído, como ser racional, em *homem*, não o está enquanto louro.

Mas o conceito de ser é diferente, porque êle engloba, não sòmente o que as espécies têm de comum, mas também os indivíduos, e, ademais, as diferenças específicas e individuais.

Assim, no indivíduo Paulo, o ser animal *é*, o ser homem *é*, o ser louro *é*.

Chamam os ontologistas de conceito transcendental aquêle que é atribuído aos sêres que entram na sua extensão, não sòmente no que têm de comum, mas também no que têm de próprio; portanto o conceito *ser é um conceito transcendental*.

Entretanto, algumas observações decadialécticas caberiam aqui.

Se homem pertence como espécie ao gênero animal, podemos dizer que todo homem é um animal, mas nem todo animal é um homem, porque homem tem uma diferença específica que o diversifica das outras espécies de animal.

Mas precisamos distinguir: o gênero, como esquema abstracto, construção operatória da nossa razão, e o gênero como real-real.

Esta macieira, aqui, e aquela macieira, ali, e as outras dispersas em todo o mundo, tòpicamente consideradas, estão separadas umas das outras. Mas a forma da macieira é a mesma em tôdas elas. Tôdas elas actualizam uma mesma forma, o que as distingue das outras árvores. E essa distinção não é uma mera lucubração do espírito humano, porque as macieiras têm, em si, aquêle número (no bom sentido pitagórico de *plethos*, número de conjunto), que as torna, embora quìmicamente compostas dos mesmos elementos que as outras árvores, diferentes das outras, o que permitiu ao ser humano classificá-las, segundo normas científicas, como procede, por exemplo, a botânica.

Como série, as macieiras do mundo estão englobadas num esquema abstracto, que é apenas um esquema do esquema da forma concreta da macieira. Há, assim, esquemas eidético--abstractos, construídos pelo homem, e esquemas da forma concreta dos factos da natureza, que a ciência procura captar.

Pode o esquema abstracto do homem, o eidético-noético, não corresponder totalmente (*totaliter*) ao esquema da forma concreta do facto (tensão concreta). Assim o que estructuramos abstractamente no conceito macieira não *tem* tudo quanto *é* na macieira o seu *plethos*, que lhe dá a tensão de macieira, e que cabe à ciência estudar.

Assim o nosso conceito de animal, que é um esquema abstracto, contém as notas que encontramos em comum nos animais, mas o animal, enquanto tal, que *há* também no homem, isto é, como esquema da forma concreta biológica, não se esgota naquele conceito, que é um esquema (*intentionaliter*) de um esquema (*realiter*).

As diferenças específicas são actualizações de possibilidades que permitem distinguir, diferenciar as espécies; elas porém, como componentes da realidade, estão implicadas no gênero. Tanto o animal podia ser homem que o homem, sendo animal, é também racional. Portanto, ao animal cabia a possibilidade de receber uma alma, como o afirmam as religiões, outorgadas pela divindade, não importa, mas o que importa é poder a animalidade alcançar a hominilidade. E se podia,

continha em si, em potência, a capacidade, pelo menos, de receber a hominilidade. E esta, em potência, não seria um mero nada, pois se o fôsse não se actualizaria.

E aqui se esclarece nossa crítica feita à razão em "Filosofia e Cosmovisão". Como a razão tem dificuldades para racionalizar a potência, sempre obscura e misteriosa para ela, dando mais atenção ao acto, nos conceitos, que são elaborados operatòriamente, a razão considera, quase sempre, apenas as notas que em todos se actualizam. Ela prefere considerar como diferença específica (que o é na verdade), aquelas que se actualizam em alguns e que, por isso, distinguem a êstes de todos os outros.

Êste divórcio entre o esquema abstracto da razão e o esquema da forma concreta dos factos, criou uma verdadeira crise nas especulações, que a decadialéctica, pela sua visão global, procura ultrapassar. E para tanto é preciso distinguir os conceitos nos planos e campos em que são aplicados, como nos casos que estudamos, evitando-se, assim, as confusões que daí decorrem, e que obscurecem o pensamento filosófico, em vez de clareá-lo (1).

---

(1) O tema da *crise* é por nós examinado no livro "A Filosofia da Crise".

ARTIGO 2

AS RELAÇÕES

Ao proceder um exame do princípio de causalidade, logo nos surge, desde que permaneçamos dentro do quantitativo, a idéia de lei, a idéia, portanto, de relação, relação quantitativa.

Consideravam Leibnitz, Bergson, etc., que temos um sentir da nossa eficacidade de um todo causante de fenômenos, graças à experiência da transmissão da fôrça, por exemplo, como a do taco à bola de bilhar.

Já nos tempos de Sócrates, os megáricos negavam a relação. Diziam que nenhuma coisa poderia ser qualidade de outra (fundavam-se, assim, no parmenidismo, que como *ismo* é uma forma viciosa da filosofia de Parmênides).

Diziam: não podemos dizer que cavalo corre, porque a idéia de cavalo é uma idéia e a de correr é outra. Não viam nenhuma ligitimação possível da síntese operada pelo homem no juízo.

Havia assim sujeitos sem comunicação com os seus atributos, e sem comunicação uns com os outros. Se assim é, não há mudança, não há movimento no universo, há apenas têrmos, e as relações são apenas aparências.

Platão combateu-os, afirmando que há possibilidade do juízo, porque o espírito humano pode ligar, contràriamente ao que pensavam os megáricos, têrmos diferentes.

O espírito humano está em relação com outras coisas além dêle, e pode estabelecer relações que correspondem à relação que existe entre as coisas. Tal é a dupla condição da verdade. O espírito humano está em relação com outras coisas, e aqui Platão coloca o que é fundamento e princípio da fenomenologia de Husserl para exemplificar: uma idéia é sempre idéia de alguma coisa.

E em segundo lugar, o juízo é um enunciado de relações; um juízo verdadeiro é um enunciado de relações que são reais.

O universo de Platão é um universo de relações. Para que uma idéia seja a idéia que ela é, supõe que ela é outra do que as outras idéias, isto é, que a própria identidade é

uma relação, a própria identidade é a afirmação que uma coisa é outra que as outras e a mesma que ela mesma.

Posteriormente Hegel mostrará que pensar no ser é pensar no não-ser, e que a idéia de unidade exige a de multiplicidade.

A teoria, que nega absolutamente as relações, termina na negação do ser e da verdade, o que também se dá na que apenas afirme que tudo é relação.

Se pensamos, dizia Platão, pensamos alguma coisa diferente do nosso espírito.

Verdade é o facto de as relações que temos em nossos pensamentos convirem às relações que estão nas coisas; e êrro, o desacôrdo entre as representações e as coisas.

Em tôda afirmação, continuava, está implicada uma idéia de negação, pois afirmar uma coisa é também dizer que ela é diferente das outras.

Tôda idéia se define por sua diferença às outras. A relação significa apenas referência a outro (*re-latum*). Podemos estabelecer a seguinte distinção:

a) relação como accidente predicamental;

b) relação chamada transcendental.

Na segunda, expressa-se a ordem de uma coisa a outra.

Esta ordem não é uma realidade distinta do sujeito, que se identifica com êle. Pode ser substância, quantidade, qualidade, etc. Exemplos: a potência de entender e de querer nos actos de intelecção ou de volição, etc.

A predicamental expressa uma categoria distinta de ser, irredutível a tôdas as outras, a qual consiste precisamente na ordem, *respeito a* ou referência entre dois têrmos, e não é nem substância, nem quantidade, nem qualidade, etc., é tão só, *relação* (*re-latio*).

Para os escolásticos, a relação transcendental é apenas relação no nome, porque, enquanto à sua essência, se *identifica* com os sêres aos quais é atribuída.

O ser do relativo é um referir-se a outro. A sua natureza consiste em certa referência de uma coisa a outra.

* * *

Já salientava Albertus Magnus "Inter philosophos semper fuit disputatio de relativis", e se procurarmos històricamente,

veremos que tal tema está sempre na ordem do dia, quer na cultura ocidental, como em outras culturas.

Na Grécia, desde os pressocráticos até os filósofos helenistas, e no mundo cristão desde os primeiros apologetas até os dias de hoje, com momentos de fluxo e de refluxo, como o refluxo depois do século XIV, até chegar a Kant, e na filosofia posterior até nossos dias, período de fluxo, as relações passam, ao lado dos modos e dos valôres, a ser tema primordial, como o serão, em futuro próximo, os sinais, os símbolos e as tensões.

Conhecida a especulação sôbre a relação realizada pelos filósofos antigos, podemos partir de Aristóteles para a colocação do tema, dentro dos quadros da filosofia, como actualmente podemos construí-la.

O *pros ti*, o *para alguma coisa*, o *ad-áliquid* dos escolásticos, a relação é o ser cujo ser consiste no *para*, ante algo. *Pros ti* é o relativo para êle.

Nos Comentários à Física de Aristóteles, Tomás de Aquino sintetiza a definição do peripatético nestas palavras: a relação consiste ùnicamente na referência a outra coisa (*re-fero*, trazer para... no particípio passado *re-latum*, de onde *relatio*, relativo, relação, o que corresponde ao *pros ti*). É uma definição muito ampla, mas que inclui tôdas espécies de relação.

Duns Scot definia "Relatio est essentialiter habitudo *ad aliud*", a relação é essencialmente a *habitudo* a alguma coisa, o haver-se ante alguma coisa, o *habere ad*, o *referri ad*, o *ad-aliquid*, o *respectus*, o *esse ad*. Êsse *ad*, é da sua essência.

Nas categorias aristotélicas, a relação é um accidente.

SÍNTESE TOMISTA DA RELAÇÃO

O ser do que é relativo consiste no referir-se a outro, como o expressa Tomás de Aquino. Por sua razão própria, a relação não significa mais que referência a outro.

Os elementos que entram numa relação são os seguintes:

a) um sujeito que diz ordem a outra coisa, no qual tem a relação a sua existência.

b) um têrmo a que o sujeito diz ordem ou referência (referente);

c) um fundamento em que se baseia a referência.

Para que uma relação seja real é necessário que todos êsses elementos sejam reais.

A relação, como vimos, pode ser considerada como:

a) *accidente predicamental*, ou ainda como

b) *transcendente.*

A relação predicamental expressa uma categoria distinta de ser, irredutível a tôdas as outras, a qual consiste na ordem, respeito ou referência entre dois têrmos, e não é nem substância, nem quantidade, nem qualidade, etc., mas *apenas relação.*

A relação transcendental é só relação no nome, porque, em sua essência, ela se identifica com os sêres aos quais se atribui. Por exemplo, a ordem da potência de entender ou de querer e os actos da intelecção ou volição, são transcendentalmente relativos, por se identificarem na realidade do sujeito, como já vimos.

Examinemos alguns pontos importantes: para Tomás de Aquino a relação não é uma realidade objectiva em si; ela representa apenas o *ad-áliquid.* Em outras palavras: a relação é um ser assistencial. Sua sistência consistiria apenas nesse *ad-áliquid,* nesse *pros ti,* não tendo uma subsistência, um *suppositum,* uma entidade de *per se* (*perseitas,* perseidade).

Mas não se julgue que Tomás de Aquino, dêsse modo, ponha a perder a relação, pois a admite real, quando seus fundamentos são reais. Se a relação, de *per se,* não tem subsistência, subsiste, no entanto, em outros, os quais lhe dão realidade.

A relação predicamental seria uma relação *ad-áliquid,* para algo, enquanto a transcendental seria *ab áliquo,* de algo, vinda de algo. Como aqui já se invade um tema controverso, não poderíamos examiná-lo agora, o que caberá à problemática, já que os neotomistas, influenciados pela filosofia moderna, aceitam-na contra a opinião dos "velhos tomistas".

O tema da relação é de uma complexidade extraordinária, pois não é ela imediatamente acessível à inteligência, como o é a substância, nem aos sentidos, como o são os accidentes em geral.

A relação obriga outro modo de conhecer, e como muitas vêzes se nos escapa, é natural que pairem aqui muitas controvérsias, cuja solução permite o surgimento de outras, no campo metafísico.

Na "Metafísica", Aristóteles explicava: "A relação é, de tôdas as categorias, aquela que tem a menor realidade determinada ou substância; ela é até posterior à qualidade e à quantidade... É, portanto, absurdo, ou antes, impossível fazer do que não é uma substância, um elemento de coisas que são uma substância e de fazer dela uma coisa anterior à substância, pois tôdas as outras categorias, além da substância, são posteriores a esta".

A relação deve sustentar-se numa base sólida para ser real, como o expôs Tomás de Aquino.

"*Relatio autem semper fundatur super áliquid absolutum*" (a relação contudo sempre se funda sôbre algo absoluto). A substância é o substracto das relações reais "*Substantia est fundamentum omnium entium*" (a substância é o fundamento de todos os entes).

Mas admite Tomás de Aquino que outras categorias possam servir de fundamento para a relação. Assim a relação de semelhança funda-se na qualidade. Quanto à igualdade, que é a concordância na quantidade, é nesta que se funda a relação.

Duns Scot estabelece que a relação fundamenta-se não só na substância como também na qualidade e na quantidade. Exclui Tomás de Aquino as outras categorias. Dessa forma uma relação não pode ser fundamento real da relação. Também êsse é o pensamento de Duns Scot, quando diz "*Impossibile est relationem relationis* (*realis*)". É um ponto controverso na filosofia. Aceitá-lo porém, como diz o aquinatense, seria um nunca acabar.

Quando a relação surge da mutação, apresenta ela aspectos que merecem destaque. Os têrmos *mutação* e *processo*, embora aparentemente sinônimos, exigem um esclarecimento. A *mutatio* (mutação) e *transitus* (processo) distinguem-se: a primeira é mais restricta, e a segunda mais ampla, muito embora sejam ambos os têrmos tomados sinonìmicamente na filosofia. No entanto, podemos dizer que, no processo, há sempre processões activas e passivas.

Tomás de Aquino distinguiu duas espécies de processos: um interno e outro externo. "*In omni mutatione et motu invenitur duplex processus*: *unus ab uno termino motus ad alium, sicut albedine in nigredinem* (*eiusdem subjecti*), *alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum*".

O primeiro, intrínseco, como a passagem do branco para o prêto, no mesmo sujeito; o segundo, como a passagem (*transitus*) da acção realizada no paciente pelo agente.

Tomás de Aquino estabelece estas proposições solidárias: *Não há relação real sem mutação: não há mutação sem nova relação real.* A segunda é evidente, pois qualquer mutação implica prèviamente uma nova relação real. Quanto à primeira se presta a dúvidas, ponto, portanto, que provoca grandes controvérsias.

Entre o fundamento de uma relação, e esta, estabelece-se uma distinção, que, para Tomás de Aquino, é real, embora surjam entre os tomistas divergências de opinião. Duns Scot aceita a evidência da distinção, visto que o mesmo fundamento pode servir a relações opostas, salvo na relação de criação, a qual é apenas formal. Entre os adversários desta concepção, temos João de Santo Tomás e Suarez, entre outros. É verdade que, em Tomás de Aquino, a presença de um pequeno número de passagens, que admitem a distinção real, leva a muitos tomistas a porem em dúvida a aceitação desta posição. Krempel, esquadrinhando a obra do aquinatense, reuniu copioso material para justificar tal tese.

Krempel simplifica da seguinte maneira: "mudar equivale a afastar-se de um *terminus a quo;* e *devir* o alcançar um *terminus ad quem.* Ora, já que em tôda mudança absoluta, os dois têrmos são intrínsecos do sujeito, a aproximação de um comporta inevitàvelmente o afastamento do outro. Ao contrário, o *terminus ad quem* da relação, encontrando-se fora, pode ser atingido, ao seu surgimento, sem que o sujeito abandone o *terminus a quo*: quer dizer, sem que êle mude — atendendo-se objectivamente se tôdas as condições são realizadas. O argumento principal da distinção real está em poder guardar-se um fundamento, podendo perder-se totalmente a relação real que dêle nasceu.

Ademais, para Tomás de Aquino, uma entidade absoluta e uma relação criada nunca se confundem sôbre o plano da existência.

Para tornar mais claro o pensamento do aquinatense, Krempel oferece o seguinte exemplo: se numa peça, a luz de uma vela cai sôbre uma criança que entra, não sòmente a vela está acesa, mas ainda ela a ilumina: *determinatur ad instum,* como dizia Tomás de Aquino a propósito da relação. Antes da entrada da criança, a vela queimava sem dúvida, mas não iluminava, nem tampouco depois da saída da criança. Ao iluminá-la, a vela nada ganha nem nada perde após. Nenhuma mudança se produziu nela, salvo naturalmente a de consumir-se. E, contudo, não só lògicamente, mas ainda objectivamente, queimar é uma coisa, iluminar uma criança é totalmente outra, e o que decorre com tôda evidência do facto que

um pode existir sem o outro: não a iluminação sem a luz, mas o inverso; não a relação sem o fundamento, mas o fundamento sem a relação.

Êste exemplo, desprezando-se o que possui naturalmente de grosseiro, serve para dar uma noção clara da distinção real entre a relação e o seu fundamento. Ademais, se Tomás de Aquino prova que, de um mesmo fundamento, só pode surgir uma única relação da mesma espécie, tal não impede, como êle mesmo o considerava, que, do mesmo fundamento, surjam diversas relações de espécies diferentes.

As relações podem ser *reais* ou de *razão*. As reais, também chamadas de *relativum secundum dici,* não se fundam nos têrmos reais. Esta segunda relação é a que vários tomistas chamam de relação transcendental. Quanto ao genuíno sentido dessas expressões não se encontra ainda na escolástica matéria pacífica, surgindo sempre controvérsias.

Dividia Tomás de Aquino as relações em *relações estáticas,* as que têm por fundamento uma quantidade (perfeição), e *relações dinâmicas,* as que têm por fundamento o processo. Tôdas as relações dinâmicas realizam o conceito de ordem (*ordo ad*), supondo, conseqüentemenet, um *principium* e, portanto, um *prius* e um *posterius.* O conceito de *ordo* é dùplicemente considerado: 1) o de gravidade, como a hierarquia, ou 2) de relação entre diversos graus, e não apenas no sentido moderno de relação entre um todo e suas partes, e destas entre si.

Também se usava no sentido de fim, *ordo ad,* ou de *convenientia,* ou de *cooperatio.*

ANÁLISE DECADIALÉCTICA DA RELAÇÃO

O exame da relação permite-nos classificar as seguintes:

1) a de substancialidade (relação substância-accidente);

2) a de causalidade (relação causa-efeito);

3) a de acção recíproca (comunidade ou reciprocidade de acção);

— Estas três são oferecidas por Kant.

4) a gnosiológica (relação sujeito-objecto), por sua vez captadora daqueles.

— Esta pode desdobrar-se em:

a) relação sujeito-predicado (todo conhecimento se es-

tructura num juízo que pretende expressar uma verdade — relação judicativa);

b) juízo-situação objectiva (relação de verdade, *adaequatio*);

5) a tensional (a relação todo-parte);

6) a tensional conjuntural (a relação todo-todo).

A relação para Aristóteles, a *pros ti,* exige o numeroso. E o conceito de relação implica o de número, conseqüentemente. A relação dá-se, portanto, entre objectos numeráveis, e surge da disposição de uma coisa em face de outra.

A relação dá-se entre uma coisa trazida, colocada ante outra. Portanto, a relação é *accidental,* algo que acontece.

Importante observar quanto há de característico nas relações.

É que a relação, dando-se *entre,* pode provocar modificações nos objectos, os quais, considerados separadamente dela, têm um carácter, mas adquirem, revelam ou assumem caracteres diferentes *na* relação.

Tôda relação revela uma mudança qualitativa e se essa não é dos elementos componentes, se dá pelo menos na própria relação, que leva ao surgimento de um novo estado.

Duas rectas, que se encontram num ponto, dão lugar ao surgimento de uma relação, que se caracteriza pelo ângulo, sem que as rectas deixem de ser o que são, mas, *na relação,* tomada agora como uma totalidade (e a podemos tomar assim, pois tôda relação implica o numeroso), há uma mudança qualitativa das rectas, que actualizam uma possibilidade, ao surgir o relacionamento, sem deixarem de ser rectas.

A relação não é um puro nada, mas uma entidade que se forma pela coexistência dos elementos relacionados, e permite, quando em tal estado, surja uma nova *distinção,* a da totalidade, além de a das partes.

Essas relações são mais ou menos móveis e mais ou menos complexas. O relacionamento é, portanto, a postura do que é *pros ti* (ante outro, em face de outro, etc.).

No caso das linhas, surge a *retangularidade.* O... *dade* expressa-nos sempre uma formalidade.

A relação exige a presença dos relacionantes que dela não se separam, enquanto ela se dá. Aceitando êsse conceito de

relação, não há mais motivo para rejeitarmos o ser da quantidade ou da qualidade dos elementos componentes, que continuam, ou não, sendo o que são como elementos componentes, mas que actualizam uma possibilidade: a de *relacionarem-se*, que é inerente a todo existir.

Se tomarmos separadamente o relacionar-se, escamoteando os elementos componentes da relação, teríamos de dar um ser à relação sem elementos relacionados.

Compreendendo-a concretamente, libertamo-nos desde já de tôdas as abstracções que nos levam apenas a aporias.

Tôda relação é uma entidade, uma estructura factorada por partes, que actualizam possibilidades de relacionamento (de estarem em face de..., ante a..., etc.), conduzindo, ou não, a modificações qualitativas ou quantitativas das partes.

Dessa forma, a relação é a pré-forma de uma tensão, é um pré-esquema, e, para que não haja confusões, é um estado com o germe do esquema, pois tanto êste como a tensão apresentam relacionamentos mais complexos.

Não há relação sem partes; portanto estas se actualizam numa estructura, que sem elas não se dá.

A relação é sempre concreta. Mas a relação pode ser por nós esquematizada, e temos então os esquemas abstractos das relações, como os da matemática, os da ciência (por exemplo: $y = mx$).

Faltam às relações, tomadas amplamente, para se tornarem tensões, a *coerência*, a coesão que as liga, e a *direção* que exerce o todo sôbre as partes.

Uma relação, como as das linhas acima citadas, como a dêste livro, que forma um ângulo com a borda da escrivaninha, é uma relação ainda não tensional, porque não há aqui a relação entre parte-todo com coerência, e só quando essa se verifica, é que se dá o surgimento de uma tensão.

As relações dependem ou independem de nós; são captadas através do relacionamento sujeito-objecto.

Desta janela vemos a paisagem que se estende até os morros distantes. A nossa visão é *relativa* ao campo visual que abrangemos de onde estamos. Podemos compreendê-los separadamente da relação e aceitarmos que esta nada influi sôbre êles; contudo não podemos deixar de considerar que êsse relacionamento depende dêles, do contrário tal não se daria.

Mas há relacionamentos que os tomamos metafìsicamente separados, sem que os consideremos *actu* separados real-fìsicamente, como o relacionamento entre substância e accidente, cuja distinção é metafísica.

Outro tanto podemos considerar quanto à relação causa-efeito.

As relações dão-se entre reais ou entes ideais.

Chama-se *idealidade* a relação entre entes ideais, como se deve chamar de *realidade* a entre entes reais.

Neste caso, a realidade ficaria circunscrita à sistência determinada, que, portanto, se actualizou.

Tais perguntas merecem respostas variadas. Se considerarmos como real tudo o que tem uma determinação, portanto uma positividade, quer seja em si ou em outro, o ideal também tem realidade. Neste caso poderíamos, para distinguir, chamar de real-ideal, de real-metafísico, real-lógico, real-físico ou real-real, e, conseqüentemente, ideal-ideal, ao ficcional sem correspondência posicional qualquer quanto ao seu conteúdo, o que ainda seria discutível, porque uma ficção tem uma posicionalidade, porque é simbólica, pois indica algo de quem a constrói, como já vimos ao tratar dêste ponto.

Assim, o ideal-ideal seria ideal-simbólico e teria, portanto, uma positividade. As distinções metafísicas já revelam um indicar de posicionalidade, porque o que se distingue tem um indício da sua distinção *numa* posicionalidade.

Podemos assim concrecionar os têrmos idealidade e realidade. O primeiro revela o nexo real das idéias, enquanto o segundo revela o nexo ideal dos reais, ambos distintos. Teríamos, então, *realidades*, e não uma *única* realidade.

E outra não deveria ser a nossa solução, pois se consideramos como realidade o que se posiciona em si ou em outro, tal conclusão é óbvia. Neste caso, o ficcional como o metafísico teriam posicionalidade, mas concrecionados, como aliás é e tem de ser o pensamento de quem queira fazer metafísica sem cair em abstracções inanes e falsas.

É verdade que certos filósofos opõem relativo a real, e vice-versa, como Leibnitz; mas aí se deve dar ao têrmo real uma acepção sinonímica de fenomenal, encerrando nesse têrmo o esquema abstracto de aparência, como se esta fôsse algo sem um motivo e de per-si mesma estranha à realidade.

O que caracteriza a aparência de aparência não é a ausência da realidade, mas o não ter um certo modo de realidade ou faltar-lhe correspondência com isto ou aquilo.

O fenômeno, nas coisas, é real e concrecionado com as coisas. Uma alucinação visual é fenomênica, mas por sua vez, real, e correspondente, não à realidade exterior, mas a uma realidade interior, subjectiva. Do contrário fugiria à concreção e seria um puro nada. Até o conceito de nada, que é um conceito vazio, não é pensável sem o ser, sem uma realidade, porque para ser pensado exige quem o pense e exclua todo ser para manter o nada.

A realidade pode ser considerada com exclusão, como se faz formalmente; mas pode e deve ser compreendida e considerada em sua gradatividade, que é dada pelas modalidades do seu processo. Desta forma, evitam-se muitas aporias que o abstractismo da razão cria para nelas se enleiar.

É fácil agora compreender certos erros do pensamento filosófico que a falta de um emprêgo da análise *decadialéctica* tende a gerar.

Por exemplo, o Racionalismo tende a interpretar as relações entre entes reais como meramente ideais, actualizando a idealidade; como por sua vez o psicologismo tende a tomar como relações meramente reais as de idealidade, actualizando a realidade.

Se considerarmos o pensamento como temos feito, e distinguí-lo do acto de pensar, poderemos compreender a relação entre ideal e real.

As distinções ideais têm raízes reais, como as reais têm raízes ideais. Captamos a idealidade *na* realidade, como podemos captar a realidade *na* idealidade.

Podem, porém (e é o que se dá, e criou tantas confusões na gnosiologia), as idéias, que formamos das coisas, não se adequarem a elas, mas se adeqüam sempre com nossos esquemas que as constroem e lhes dão a razão de ser.

Podemos captar das coisas notas e esquematizá-las erradamente ou não. A comprovação posterior mostrará se a realidade-ideal corresponde à realidade-real, isto é, à relação gnosiológica de juízo-situação objectiva, relação de verdade.

Desde que se compreenda dialècticamente o acto de conhecimento como adaptação dos esquemas (com os períodos contemporâneos de acomodação-assimilação), sabemos que a idealidade, que captamos da realidade do mundo exterior, depende da realidade da nossa idealidade, de nossos esquemas.

O conhecimento é assim produto da relação cognoscitiva de sujeito-objecto, mas sem a unilateralidade dos idealistas

que dão prioridade ao sujeito, nem a dos empiristas que a dão ao objecto.

A contemporaneidade de ambos nos permite compreender dialècticamente os temas estudados, e evitar as disputas inúteis e as aporias clássicas, encontradas neste sector.

Sintetizemos: recusamos a hipostasiação das relações consideradas como objectos ideais, mas concrecionamo-las com os elementos, quer reais-ideais ou ideais-reais ou reais-reais ou ideais-ideais. As hipostasiações das relações abstractamente consideradas levaram à construção de diversos conceitos fundados em esquemas abstractos. — Vamos examiná-los:

A COMPARAÇÃO

Duas coisas em face uma da outra, em relação, estão uma a *par* da outra. Tomadas quantitativamente, uma será maior do que a outra, esta menor do que aquela ou de igual tamanho, por exemplo. Serão iguais ou desiguais.

Mas tal se dará no *emparelhamento* (de *par*) de ambas, independentemente de nós, mesmo que ninguém perceba essa relação.

A esta relação de comparação, que também devemos considerar qualitativamente, nenhuma coisa consegue escapar.

Nessa comparação, podem ser *diferentes*, isto é, uma di-fere da outra (de *di*, igual a *bis*, dois que levam a dois, que são dois, pois o que difere de outro, leva a outro, são dois e não o mesmo, não se repetem), ou não di-ferem, e são iguais.

Dois objectos comparados são distintos por serem dois, mas são diferentes se suas notas permitem que se diga, de um, algo que não se diz totalmente do outro. Assim dois objectos podem ser distintos e diferentes ou diversos.

Assim devemos considerar a comparação como:

a) meramente real, independente de nós, a que se dá nas relações *entre* as coisas, e

b) a comparação através da intuição, que se faz através de nosso relacionamento *com* o relacionamento das coisas.

As coisas, pertencentes ao mundo objectivo, têm posicionalidade no tempo e no espaço, e elas têm, por sua vez *estructura*, a qual implica a primeira.

Os objectos ideais, enquanto ideais, têm posicionalidade no tempo psíquico, onde se estructuram como esquemas, *num* eu de posicionalidade tempo-espacial.

Os objectos físicos têm posicionalidade no tempo e no espaço. Os esquemas abstractos, como meramente ideais que são, estão incluídos em esquemas abstractos de temporalidade e de espacialidade (ideais também), sem existência no mundo exterior, enquanto tais, mas com referência ao objecto, pois, como já vimos, se nem o esquema abstracto de *nada* pode excluir a objectividade para ser pensado, muito menos as idéias de *possíveis.*

Ademais a gênese dos esquemas abstractos, estudados na "Noologia Geral", mostra-nos o processo objectivo de sua construção.

No complexo tempo-espacial, temos a pluralidade de tensões. Considera-se que não rege para os objectos ideais nem o tempo nem o espaço (por exemplo, os números).

Mas êsses objectos ideais não são subsistentes de per si, como separados na ordem universal, que os contém em potência ou em acto.

O mundo das idéias platônicas não é como freqüentemente se julga, algo que se dê *tòpicamente* fora dêste, em sentido espacial. As idéias não têm topicidade, mas têm a significabilidade das coisas que as apontam, como símbolos que são estas.

Por isso, uma idéia, a de *bem,* por exemplo, pode ser captada por vários actos de pensar, sendo ela sempre o mesmo pensamento, desde que não consideremos o que há de hilético, de empírico, de fáctico, que a ela se junta, na experiência individual.

Os objectos metafísicos não são entidades que se possam hipostasiar como subsistentes de per si, mas como subsistentes na ordem do ser (ontológico). Elas constituem a idealidade real do ser e são afirmadas pela realidade ideal dêste.

* * *

A identidade (de *idem,* mesmo), que já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão", pode ser desdobrada, em:

a) *auto-identidade* (a identidade da tensão consigo mesma);

b) *identidade plural* ou *numérica* (identidade entre dois ou mais objectos), que, já vimos, só *formalmente* podemos con-

siderar, isto é, como esquema abstracto, já despojado das diferenças.

Ou ainda, como:

a) *absoluta*, como a identidade de tôdas as notas, bem como da tensão e da posição (cuja validez discutiremos oportunamente);

b) *relativa*, a identidade que se dá com a afirmação das mesmas notas estructurais da tensão, mas com diferença das notas de posição.

Se há distinção nas notas estructurais entre dois objectos, temos a *diferença*.

Ora, as tensões, enquanto físicas, não são idênticas, nem os esquemas abstractos o são, porque se o fôssem negaríamos a sua multiplicidade, nem tampouco os objectos psíquicos, porque se dão històricamente em nossa psiquê.

Só há identidades absolutas formais: é a conclusão a que se chega ante a evidência de apenas pseudo-identidades (parciais).

Mas já vimos que a identidade para a razão é sempre formal, sempre absoluta. Os sêres, que se identifiquem parcialmente, identificar-se-iam nestas ou naquelas notas, e teríamos, entre essas, pelo menos, uma identificação absoluta.

Considerando-se, como já o fizemos, depois de longa análise, a gênese do conceito de identidade, conceito da razão, e o de diferença, conceito da intuição, sabemos que, dialècticamente, a identidade e a diferença nunca se excluem do existir; são apenas unilateralidades que tomamos da distinção por nós procedida dos factos, graças à funccionalidade dos nossos esquemas.

Um exame de identidades físicas nos leva, através da análise, a reconhecer diferenças, e não obtemos nunca a cognoscibilidade intuitiva da identidade, como não atingimos nunca a cognoscibilidade racional da diferença.

Por isso, para sermos concretos, temos que pairar num conceito "*identidade-diferença*" (inseparáveis na concreção, mas separáveis na distinção), o que nos permite notar os graus, a gradatividade dêsse conceito, que nos favorece compreender a gama genética que vai do diferente, do semelhante, do igual ao mesmo, até os conceitos formais de diferente absoluto e de identidade absoluta, que são incaptáveis, intuitiva e racionalmente, no existir.

(Impõe-se aqui êste parêntese: a identidade absoluta e o diferente absoluto, poderemos captá-los por meios dialécticos e não só formais, mas apenas quando examinemos devidamente a teoria das tensões, e alcancemos a transcendência).

Lipps em sua obra "Elementos de Lógica" expressa: "... nada impede definir a igualdade como uma identidade parcial, e a identidade como igualdade absoluta, não só qualitativa". Essa "igualdade absoluta" é uma "démarche" da razão no seu processo de despojamento da heterogeneidade até alcançar a homogeneidade total, o que já vimos em nossos trabalhos anteriores.

Prossegue Lipps: "Podemos dizer que igual, em certo aspecto, é aquilo que seria idêntico se fôsse também igual em outro aspecto. Igualdade, tomada a palavra em seu sentido mais geral, é indiferenciação, condicionada ou incondicionada. Esta última é identidade".

Husserl, em suas "Investigações Lógicas" (Logische Untersuchungen) diz: "Se duas coisas são iguais quanto à forma, então o idêntico é a correspondente espécie de forma; se são iguais quanto à côr, então o idêntico é a espécie de côr, etc.

É claro que nem tôda espécie está unìvocamente expressada na palavra, e haverá ocasiões em que faltem expressões adequadas que assinalem o aspecto, e talvez ainda seja difícil indicar o aspecto claramente. Mas êste aspecto temo-lo sempre presente, e é êle o que determina nossa afirmação de igualdade.

Naturalmente acreditaríamos que inverte a verdadeira situação objectiva quem quisesse — embora fôsse no terreno do sensível — *definir* essencialmente a identidade como caso limite da igualdade. A identidade é absolutamente indefinível. Não, assim, a igualdade. Esta é, pois, a relação dos objectos que pertencem a uma e à mesma espécie. Se não se permite falar de identidade da espécie, se não se permite falar do aspecto em que se verifica a igualdade, então cai por sua base o têrmo *igualdade.*

A identidade é formal, indefinível racionalmente, e incognoscível por intuição sensível ou intelectual, desde que permaneçamos no campo abstractista.

Nos trechos de Husserl, que citamos, verifica-se que a identidade só cabe no esquema abstracto, porque êste, construído pela razão, já a encaixa, aí; portanto só aí a poderia encontrar, deductivista como ela é (1).

---

(1) Propomos uma solução do problema da identidade em "Filosofia Concreta", onde podemos alcançá-la dialècticamente.

ARTIGO 3

AS IDÉIAS NEGATIVAS

São classificadas como idéias negativas, as idéias de êrro, de desordem, de mal, de nada.

Para Platão, o êrro é negativo e consiste em levar ao absoluto um aspecto do real. Se digo que para mim tal coisa parece ser dêste ou daquele modo, não estou errado, mas quando, em absoluto, ela é de tal ou qual modo, neste caso, pode haver êrro.

Para Platão, portanto, o êrro é uma verdade parcial (como também o entenderia Spinoza). Só há pròpriamente o êrro quando ao que é verdadeiro de um ponto de vista lhe é atribuído o carácter de verdade absoluta. Contrariando êsse ponto de vista, William James dizia que se o êrro é uma verdade parcial, então tudo é verdade parcial. Ora, como tais temas já foram suficientemente analisados em obras anteriores, não há necessidade de repetir as mesmas análises.

Para Bergson, há desordem ou aparência de desordem, quando ao buscar uma das duas espécies de ordem, descobrimos outra, como já o estabeleciam os filósofos escolásticos. Por exemplo: um quarto será dito em desordem, quando, ao procurarmos uma ordem finalista, descobrimos simplesmente uma ordem mecânica, ou ao procurarmos a ordem mecânica, encontramos a ordem finalista. Se queremos limpar o quarto, os móveis serão ordenados numa ordem diferente daquela que habitualmente usamos.

Em tais casos, a desordem sòmente é a presença da ordem não desejada, ou não procurada, ou não esperada.

Pròpriamente, nunca há desordem em sentido absoluto, mas apenas em sentido relativo.

O nada não é algo pròpriamente tal que se dê ademais do ser, mas ùnicamente sua falta ou deficiência. Em todos os idiomas do mundo o que se conceitua como *nada* é uma *negação* de ser.

Costuma-se distinguir:

1) *Nada relativo*: ausência de *certa* realidade num ser real (exemplo: nesta sala não há nada...; sôbre êste livro não

há nada...). Esta idéia de nada é positiva. Apresenta-se de várias espécies:

a) *pura negação*, quando consiste na simples ausência de uma coisa que não é normal possuir;

b) *privação*, que consiste na ausência de uma coisa que é natural ter. A cegueira, numa pedra, é uma simples ausência (carência); no homem ou no animal, uma privação.

2) *Nada absoluto*: ausência total de tôda a realidade.

Esta segunda nega não só a realidade mas a possibilidade, enquanto a primeira nega apenas a possibilidade.

Assim na frase bíblica: "Deus criou o mundo do nada", êste têrmo é tomado na primeira acepção. O mundo era ainda *nada* como realidade, não porém nada como possibilidade de ser.

O ser é concebido por si mesmo. Já o mesmo não se dá com o nada. Se digo que êste livro é insensível, é porque sei o que é, e como é um ser sensível. Daí considerar-se o mal como um nada de bem, que só é conhecido pelo bem do qual é êle uma ausência ou uma privação. A imperfeição é a ausência de um bem ou de algo melhor; a falta, a privação de um bem que se deveria normalmente possuir; a desordem, então, seria a falta de ordem, concebida pela ordem que deveria estar em seu lugar; a imperfeição, pela perfeição, pois julgo da imperfeição de uma circunferência traçada, comparando-a à circunferência perfeita que posso conceber (exemplo: da *tímese parabólica*, já por nós estudada em outras obras).

Dessa forma, o nada é obtido pela representação de um ser real ao qual negamos realidade.

A idéia do nada é uma pseudo-idéia. Pensar nêle é pensar em alguma coisa, cuja essência consiste em não existir. O nada é impossível, a passagem dêle ao ser é um pseudo-problema. É o ser que não precisa de explicação e não o nada. (Era o que sentia Bergson, reafirmando uma velha tese da filosofia).

Realmente a idéia dêle implica sempre a idéia de alguma coisa à qual se nega existência. É uma idéia negativa. Mas, como idéia, é verdadeira tôda idéia negativa, e a do nada absoluto não é contraditória em si. O que é contraditório é admitir a existência do nada, um nada *existindo*, como ser real, espécie de reserva misteriosa de onde o criador tirou o real. Êle não é positivo; é a negação de tôda realidade positiva.

Lembremo-nos da frase de Bossuet ao negá-lo: "Que haja apenas um momento em que nada exista, e eternamente nada será". Não se vê que suprimindo pelo pensamento tudo o que existe, observamos logo que suprimimos, em sua fonte, tôda possibilidade de existência?

Em resumo: Há três posições possíveis sôbre o nada:

1) que absolutamente não é;

2) que é, mas é outra coisa diferente que o nada;

3) que é apenas nada.

A primeira é a tese de Parmênides. Só o ser é; ùnicamente o ser é. A afirmação do ser do nada é uma ilusão. Para Demócrito, o nada é o vazio que separa os átomos. Os átomos são o ser de Parmênides, cortados em pequenas partes, porque há o nada.

Portanto é, mas diferente do nada absoluto: é a idéia de Platão. A diversidade só pode explicar-se pelo nada não-absoluto. Êle é a alteridade. Spinoza, mais tarde, dirá que tôda determinação é negação. Platão diz que para determinar uma idéia é preciso que ela não seja tal outra idéia... O não ser é; o nada é, porque tôda coisa é o que ela é, precisamente porque não é tal, ou tal outra coisa.

Para Aristóteles, naturalmente, não há nada absoluto, mas relativo. As coisas podem ser em acto ou em potência.

A idéia do ser puro implica a do nada, diz Hegel, pois ao pensar naquele vemo-lo logo em face dêste. A idéia do ser puro leva-nos a êle, mas a do devir leva-nos ao domínio do real e do concreto.

Também, para Hegel, não há o nada absoluto.

Para Heidegger, a negação só é possível porque há um nada anterior. Não é a negação que torna o nada possível, mas êste que torna a negação possível. Como o ser não pode ser atribuído a êle, Heidegger criou o têrmo *nichten* (nadificar, anihilar). O nada não é, êle nadifica; nadifica a si mesmo e nadifica as outras coisas. É uma actividade de destruição, cuja realidade êle afirma.

O nada absoluto é indefinível como o próprio ser. No entanto, é verdade, que em seus últimos trabalhos, Heidegger não considerá o nada um absoluto negativo, mas quer vislumbrar, nêle, um véu do ser através do qual talvez Deus se anuncie de maneira incompleta para nós. De qualquer forma, Heidegger termina por conceder-lhe uma actividade e, conse-

qüentemente, atribuir-lhe um acto, uma eficacidade e, finalmente, um ser. Desde que se lhe dê uma eficacidade, não o excluímos mais do ser, transitando, portanto, de nada para um conteúdo de ser. Surge ainda, em filósofos modernos, uma especulação sôbre êle, decorrente da problemática que apresentam as negatividades, sobretudo neste momento histórico, em que o impulso acósmico actua de tal modo ante a agudeza dos problemas sociais, que favorece o surto que se observa, desde dias do século passado, das atitudes nihilistas. A presença dêsse problema com suas características é bem um símbolo de nossa época, e a postulação do nada é o melhor símbolo do acósmico.

O JUÍZO NEGATIVO

É comumente aceito que o juízo negativo não julga o real, julga apenas outra proposição possível. Se digo que "êste livro não é verde", julgo por negar validez à proposição "êste livro é verde".

Mas também posso dizer dêste livro: "*recuso* a êste livro o ser verde", e reduzo tudo a um juízo positivo.

Neste caso, os chamados juízos negativos são realmente positivos, mas oposicionais pela recusa de atribuir um predicado a um sujeito.

"Intellectus negationis *semper fundatur* in aliqua affirmatione; quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur" (Tomás de Aquino).

Como já vimos em "Teoria do Conhecimento", é sempre na afirmação que se funda o intelecto, pois tôda negativa se prova por uma afirmação. Tôda actividade do espírito é sempre positiva, porque é uma actividade.

CRÍTICA

Pode-se, no entanto, decadialècticamente, estabelecer uma gênese da idéia do nada.

Quando um ser é acto, não é simultâneamente em potência; afirma-se em acto, nega-se em potência.

No processo do devir, nega-se em acto pela potência, que, actualizada, nega o estado anterior. O que devém nega-se em acto e potência, porque, quando em acto, já torna actual a potência anterior, que era apenas possibilidade, a qual, por sua vez, actualiza-se para negar o acto anterior e ser negada pela potência actual, que afirma o que a negará, por sua vez, etc.

Tal processo levou à construção do esquema abstracto de não-ser, pois o que é agora, desta ou daquela maneira, passa a ser de outra maneira.

O conceito de não-ser, levado ontològicamente até à formação de um esquema abstracto, despojado de tôda facticidade e até de tôda onticidade, permite construir o conceito impensável de *nada*, conceito negativo, que só pode ser representado por uma recusa total a tôda onticidade, como dissemos.

Assim, por sua vez, o conceito de devir, que se formou como esquema abstracto de tôda mutação, leva ao despojamento da mutação, que passa a ser outro esquema abstracto, e a construir outro também abstracto de substância imutável, por sua vez também impensável, senão como conceito negativo, isto é, pela recusa de tôda mutabilidade ou mutação, conceito da razão, que é recusado pela intuição sensível como o pensavam alguns filósofos modernos, entre êles Kant (1).

Não se julgue, porém, que defendamos o ficcionalismo, e atribuamos à razão um papel de apenas criadora de entes sem qualquer realidade extra mental.

A razão capta a substância e constrói o seu conceito, dando-lhe o carácter da imutabilidade numa flagrante recusa à mutabilidade, que é evidente à intuição sensível, não apenas por uma necessidade de ordem intrínseca do funccionamento racional, mas correspondendo a uma decorrência lógica, operativamente construída, da postulação de outros esquemas positivos.

Inegàvelmente, vivemos no existir que é vial, no devir, modal da passagem da potência ao acto. E os sêres transitam em suas processões activas e passivas. Actualizando apenas êste aspecto, a afirmativa da heterogeneidade impõe-se, e, com ela, o perigo de cair no abstractismo da Multiplicidade, abrindo-se a crise entre o Um e o Múltiplo.

Mas, inegàvelmente, as coisas que transitam, revelam possuir formas que perduram, *tolerando* uma pequena variância até um limite, após o qual a forma deixa de ser *forma de* esta coisa para ser de tal outra. A forma da maçã revelou uma invariância e tolera uma variância. Podemos conhecer vários tipos *de* maçã, mas o incluímos na forma *da* maçã, em geral.

---

(1) É comum atribuir-se a Aristóteles e aos escolásticos a aceitação da imutabilidade da substância. Êstes apenas falavam da *perduração*. A imutabilidade do ser, enquanto ser, é tema que já analisamos, e voltaremos ainda a analisar.

Esta perdura, e se a forma *desta* maçã, ao tolerar variância, chegasse a um *arithmós*, que rompesse a invariância, ela ter-se-ia transformado em outra coisa, isto é, teria perdido a sua forma para ter outra forma, deixando de ser maçã, para ser outra coisa.

Ora, o conceito de substância, o que perdura nas coisas, (para considerarmos o esquema da maneira mais singela), aponta para o que permanece na coisa, a sua matéria e a sua forma, como o salientava Aristóteles. A cêra é ora sólida e branca, ora líquida e escura; passa de um estado para outro sem deixar de ser cêra. Se um ser humano muda a matéria do corpo, a forma permanece sem desprezar as modais e os accidentes (da figura) que a modificam, sem perturbar-lhe a forma. É o próprio espectáculo do devir, que nos aponta a mutação, que nos aponta, também, a perdurabilidade, pela exemplificação vial dos permanentes nos sêres que devêm.

E, ademais, a maçã é tal porque nela se realiza o *arithmós* da maçã, o esquema essencial, que, nesta e naquela, se concretiza. E êsse *arithmós* é imutável, eterno, como o *arithmós* do 3 é imutável e eterno, eternamente *três*. A razão, partindo da sua própria experiência, alcança o mais profundo, a uma super-razão, que a transcende.

Eis o que desejamos dizer quanto aos estudos por nós feitos em livros anteriores, em face de certas incompreensões que possam surgir.

Se reconhecemos na razão certa acosmia, um tender para estatizar e, viciosamente, certo abstractismo, não queremos com isso afirmar a sua total incompatibilidade com a vida. A razão tem de submeter-se a certas "razões" que evitam o seu perigoso papel homogenizador e abstractista, que a leva ao inane, ao despojado de todo conteúdo e de tôda realidade, como os conceitos de *tempo* e de *espaço*, que ela despoja de todo conteúdo fáctico, como ainda veremos, tirando-lhes a realidade accidental e modal que são, para dar-lhes, sobretudo no racionalismo moderno, uma entificação paradoxal por um total despojamento de facticidade, em oposição ao aristotelismo, ao aristotèlicotomismo e à ciência actual.

Não seria possível oferecer aqui as grandes contribuições da Teologia, tanto natural como religiosa, para o conhecimento humano. Mas, a seu tempo, veremos como a razão tem um grande papel quando trabalha nos caminhos indicados pelas mais altas intuições, como certas revelações religiosas, etc., de que o homem ignorante e descrente duvida. A razão só pode funccionar com a máxima segurança, quando aceita e se sub-

mete a uma dialéctica no bom sentido da palavra, o que em nossos livros de "Noologia" mostraremos.

Queremos apenas ao fechar êste parêntese mostrar que o conceito de substância não é uma "arbitrariedade" da razão, mas algo que se fundamenta na positividade de esquemas bem construídos.

Quanto ao mal, que é uma privação de bem, e quanto à problemática de sua positividade, deixamos para estudá-los na "Teologia", por exigir a análise de certos temas que já invadem o campo das "coisas divinas", e se referem à justiça do mundo, e, sobretudo, por ser êste ponto em que mais se fundamentam todos os que combatem a existência de um ser supremo, Deus.

ARTIGO 4

OS MODOS — A TEORIA MODAL

No estudo das distinções, salientamos a distinção modal proposta por Suarez, que consiste na que se dá entre uma coisa e um modo de ser desta. Assim a dependência do efeito à causa é um modo, bem como um modo é a união das partes de um todo, ou o deslocamento da Terra em tôrno do Sol, que é um modo de ser da Terra.

É patente desde logo que os modos são inseparáveis do ser que modifica. Conseqüentemente, se há uma entidade dos modos, não há uma *ensidade* dos mesmos, por lhes faltar subsistência própria, pois a têm em outro, *in alius*, inaliedade, portanto.

Está justificada a distinção modal se pudermos justificar os modos. E como estamos aqui em matéria não pacífica, impõe-se examinemos bem ponto tão descuidado na filosofia, de magna importância para os estudos ontológicos. Para que tal estudo traga algum benefício às novas investigações ontológicas, hoje tão exigentes e actuais, impõe-se demoremo-nos na análise das modais, porque tal estudo é fundamental para a boa compreensão da "Teoria Geral das Tensões", onde procedemos a globalização do pensamento epistêmico, segundo o modo de ver decadialéctico.

Grande é a problemática que a teoria das modais suscita, e como os modos são sêres mínimos, de uma intensidade mínima, o terreno em que se pisa é tão subtil, que é preciso ter o máximo cuidado para manter uma nítida visão ontológica, que obedeça ao método criteriológico por nós estudado em nosso livro "Teoria do Conhecimento".

Não só as modais interessaram vivamente ao pensamento escolástico no seu período de fluxo da Contra-Reforma, com Suarez, Cayetano, João de Santo Tomás, a escola de Coimbra, etc., como na filosofia moderna, com Descartes, Wolf, Leibnitz, Hegel, Heidegger e outros, é um tema exigente.

De antemão devemos estabelecer aqui que vamos tratar dos modos ontológicos e não dos modos lógicos nem dos modos semânticos, como, por exemplo: as declinações. Surgem os modos, em certo sentido, e fazemos questão de salientar de ante-

mão esta diferença, quanto aos sêres cronotópicos, como determinações que correspondem à imperfeição dêsses sêres, que não actualizam tudo quanto podem ser. Determinadas potencialidades, que se actualizam em diversos estados distintos dos entes, a êles inherentes, aparecem-nos como modalidades dêsses entes. Dessa forma, os modos estão apontando a vários problemas ontológicos que exigem meditação e análise, pois, ao nos surgirem, apontam-nos uma nova capa entitativa da realidade dos sêres.

Como dissemos, não vamos examinar os modos lógicos. Sabemos que o juízo é susceptível de determinações modais em número de seis, como sejam: de maneira necessária, de maneira impossível, de maneira possível, de maneira contingente e segundo a verdade e a falsidade.

Distinguidos os modos lógicos e os semânticos dos modos ontológicos, vemos, então, que os primeiros se referem às maneiras conceptuais da modalidade lógica ou semântica, enquanto os últimos, que nos interessam, referem-se a uma entidade que passaremos a precisar: o *modo* de ser.

Considerava Duns Scot como entidade (*entitas*) a propriedade de tudo o que possui ser, em qualquer sentido e em qualquer grau que seja.

Terá, portanto, o modo uma *entidade* desde que tenha um ser, em qualquer sentido e em qualquer grau.

Na escolástica, o modo é tomado em sentido lato como uma determinação, quer do ser, quer do obrar, quer do existir.

Para a teoria modal, o modo é, contudo, uma entidade. Uma entidade incompleta, imperfeita, débil, mas com uma consistência ontológica, embora de per si insubsistente. São sêres de outros (*inaliedade*), são sêres cuja consistência é uma assistência (*ad sistentia*), sem, no entanto, reduzirem-se totalmente às relações, como ainda veremos; são *insistentes* (*in sistentia*), *inherentes*, que podem ser reduzidos formalmente a outros predicamentos, cujo esquema permita essa assimilação.

Qualquer modificação de uma entidade real é um modo. Êste não acrescenta uma nova entidade à entidade, mas modifica. O modo, portanto, *modifica;* é um actualizar, e sua consistência está na *actualização.*

O modo é assim a actualização de uma determinação de uma entidade real. É, portanto, uma determinação última. Não tem uma ensidade independente, e sua razão de ser é a de ser uma modalidade de outra realidade.

Conclui-se, pois, que o modo revela uma peculiaridade: a de não ser uma entidade independente, mas dependente, e totalmente dependente de outra realidade.

Por consguinte, é inseparável absolutamente da entidade real, e não tem consistência nenhuma fora dessa entidade real. Assim é um ser *de* outro e *por* outro. O movimento dêste auto é um ser *dêste*, e sua entidade é dada *por* êste auto. Em si, o seu movimento não tem realidade, falta-lhe ensidade.

Ademais não se separa do ser que modifica. Não se distingue *ut re a re*, como uma coisa de outra coisa.

É um *haver* da coisa, e fora dessa coisa é nada: o modo é um *haver* de outra entidade.

Apresenta as seguintes propriedades:

a) seu ser consiste num haver de outra entidade;

b) sua absoluta inseparabilidade total da entidade que êle modifica;

c) ausência de estructura ôntica independente.

O modo nunca é um *ens per se*, não tem *perseitas*, perseidade. Não subsiste, porque, para tal, precisaria existir por si, o que implica existência e perseidade. (O rodar desta roda não tem uma subsistência fora da roda. Não esqueçamos que existir significa ter entidade na natureza, fora de suas causas). O modo não se dá fora de suas causas, por isso falta-lhe a estructura ôntica independente;

d) sua essência está em outro, do qual não subsiste independentemente;

e) tem positividade porém, porque se revela na modificação, que é real.

O modo é a modificação, é o modificar-se, e sua realidade está no actualizar-se como entidade modificativa. Êsse modificar-se consiste na afecção que sofre a entidade modificada, no *haver-se* da entidade, nessa funcção modificativa. É ela esquemàticamente captada como algo que se distingue da realidade modificada da sua estructura ôntica. Portanto, é uma determinação última da estructura ôntica, e como determinação é actual. O modo, enquanto tal, é sempre actual, um modo de consistência física.

Suarez considera êsse modo físico como uma real e última determinação das coisas. Dessa forma, não acrescenta "uma nova entidade realmente distinta da realidade a que afecta e

modifica, mas é essa mesma entidade, sob um novo estado de ser, sob uma nova forma de haver-se. E um novo estado de modificação. Uma nova maneira real de ser da entidade modificada" (Alcorta).

É comum confundir-se o modo com o accidente. Mas o accidente tem uma consistência ontológica própria, distinta realmente, e, para Suarez, ônticamente independente da substância, e a ela irreductível. O accidente acrescenta-se à substância, e como uma capa ôntica pertence a uma esfera distinta da realidade" (Alcorta).

O modo apenas modifica a entidade preexistente. Por isso, êle se distingue apenas *modalmente*, pois não se distingue como uma realidade de outra realidade, *ut re a re*.

Desde que tenhamos um conceito mais amplo de real, como o expusemos ao estudar as distinções, diríamos que há uma distinção, de grau metafìsicamente menor, entre o modo e a entidade modificada, e que um se distingue do outro, real-modalmente, à semelhança do que estudamos sôbre a ficcionalidade. Há uma distinção real-modal, e não real-física, entre modo e a entidade modificada.

Por isso não tem êle consistência ontológica independente (não é real-físico), mas distingue-se como uma realidade, mas modalmente, por faltar-lhe essa consistência. Êsse ponto ainda se esclarecerá melhor mais adiante.

Conseqüentemente, tem êle uma entidade, a qual é positiva e real, e que consiste apenas numa modificação actual e última de outra entidade, num haver-se inherente a esta. Não é um puro não-ser, e tudo quanto não é um puro não-ser tem uma estructura ontológica.

A realidade do modo está na sua actualidade de modificação; é, portanto, uma determinação última, pois que determinação outra, ademais, poderia haver além daquela que é actual. que é a última da realidade, assim como o indivíduo, no acto de existir, é uma determinação última da espécie?

Precisa-se agora o que Suarez chamava de distinção modal. É a que se dá entre uma realidade e sua modificação real.

Têm as coisas múltiplos modos de ser e de *haver-se*, e entre êsses últimos estão os modos, as entidades modais.

Suarez dividia-as, segundo os seus estados, em modais de união, de dependência, de presença, de inherência, de determinação efectiva.

São entidades tênues, subtis. Não são distintas por razão, pois se dão *extra mentis*, por isso *ex natura rei*, independentes do operacional do intelecto. Como não têm uma entidade inteiramente independente, sua distinção é apenas modal, sem negar que seja real, como já vimos.

A união une, a inherência inhere, o movimento movimenta-se. Nessa actualidade funccional está a realidade do modo, que é uma modificação do preexistente a êle. Na concepção tomista das distinções, pode-se classificar a modal como uma distinção real menor.

A entidade modificada, no curso de seus modos, permanece como ser, o que varia é o estar da entidade, na diversidade de seu *haver-se*.

Assim, a riqueza da nossa língua permite tornar clara a visão ontológica do modo, e compreender-se, ademais, o que é importante nesta matéria: a inseparabilidade ontológica dêle da entidade modificada, e não a inversa, pois esta pode ser separada daquela, sem deixar de ser o que é, que indica uma distinção real menor, não mútua, para usarmos a classificação tomista.

Decorre daí, para os modalistas, a dificuldade na definição do modo, visto ter êle uma consistência tão tênue.

É importante o papel da teoria das modais para a filosofia moderna. Tendo tomado seu impulso no período de fluxo da escolástica, na Contra Reforma, onde surgiram nomes como Cayetano, Suarez, Vasquez, Soncinas, os conimbrenses, os complutenses, os salmaticenses, prossegue até a filosofia de nossos dias, através de Descartes, Spinoza, Malebranche, Hume, Locke, Hegel, Husserl, Heidegger, sem desmerecimento dos não citados.

Dentre todos êles, no entanto, surge Suarez como a figura máxima no estudo das modais, que tão grande papel exerce e vai exercer ainda para o melhor exame da realidade. Procuraremos, no entanto, frisar os matizes que diferenciam as diversas posições e os pontos de encontro que as identificam, procurando, por todos os meios, ser o mais claro na exposição, pois sempre consideramos que, na filosofia, o mais difícil é expor com clareza o que é fundamentalmente obscuro.

Dizia Descartes que os modos têm, como funcção, o serem afecções da substância, serem estados de variação e mobilidade, que afectam a substância e fazem-na mudar. Na Escolástica, os modos são modificações do ser. Revela-se desde logo que é mais dinâmica (no sentido moderno do têrmo, na acepção de

movimento) a maneira de ver os modos da filosofia moderna sem, no entanto, repelir a posição da escolástica. Vemos a influência do pensamento modalista na filosofia de Spinoza, em Leibnitz, em Locke, apesar dos matizes diferenciais, pois alguns, como Hume, terminam por reduzi-los a meras idéias complexas, formadas pela associação de idéias simples, ou declinando para um significado e consistência meramente gnosiológicos, como Spinoza, ou reduzidos apenas às possibilidades do haver-se, do ser do *Dasein,* na concepção heideggeriana.

O modo de ser é fundamentalmente constructivo do *Dasein,* situação primária de tôda ontologia existencial (Heidegger "Sein und Zeit", pág. 42).

Assim, a preocupação, a ansiedade, etc., são modos derivados e manifestativos da originária situação do *Dasein.* São determinações do seu ser e do seu estar, por isso se pode estar no mundo num modo de ser autêntico ou inautêntico.

São os modos, para Suarez, maneiras de ser, e como não são puros não-ser, têm uma entidade tênue.

Todo ser criado, no que se refere à sua essência e existência, é um ser participante, pois as recebe de outro, mantendo, assim, uma dependência (pender de) essencial de outro. Todos os entes criados, enquanto tais, dependem do ser primordial, cuja discussão teológica cabe à Teologia. Mas a criatura distingue-se realmente. O modo é distinguido apenas real-modalmente. Portanto, entre o modo e a entidade há uma composição.

A teoria modalista, em Suarez, permite o esclarecimento de muitos pontos ontológicos. Vejamos alguns exemplos.

A substância é completa ou incompleta. A substância completa distingue-se da incompleta. Esta é parte da matéria e da forma, partes substanciais.

O suposto, enquanto tal, é a substância completa; é *um* e incomunicável, e o que se lhe agregue é de natureza substancial. As substâncias incompletas, próprias dos sêres criados, necessitam sempre de outro gênero de entidade.

A substância é um modo de ser, um determinado modo de existir por si e sem dependência de um sustentante, um modo de existir em si (ensidade), que se distingue do modo de existir em outro (inaliedade). Subsistir significa existir por si; existência e perseidade, portanto. As coisas criadas têm um modo de subsistir incompleto. Um existir, com perseidade, completo, caberia ao ser originário, Deus, que seria uma substância completa.

Se os modos revelam a imperfectibilidade dos entes, não revelam a imperfectibilidade do ser. O modo, neste ser, é um índice da sua imperfectibilidade, porque, na sua actualização (e o modo é sempre actual), êle afirma um poder-ser êste ente, que se perfectibiliza, como potência, no acto, através do devir.

Mas os modos *no* ser, êste transcendentalmente considerado, não são índices de imperfectibilidade do ser, mas, ao contrário, da sua pujança.

No ente limitado, o modo é um apontar do limite, pois é uma determinação que consiste num determinar-se *hic et nunc*. No comparar das coisas, os modos revelam imperfeições havidas ou tidas. Mas todos os modos, como ser debilíssimos, são *do* ser e *no* ser. Se no ser, transcendentalmente, há modos, êsses não implicam imperfeições, porque estão contidos no todo do ser.

Um exemplo grosseiro nos revela com clareza o que pretendemos dizer: Quem é milionário tem um milhão. Cada parte do milhão é, em relação a êle, uma imperfeição do milhão, é algo *do* milhão, sem ser *o* milhão. Os modos, na comparação entre os entes, revelam imperfeição, como o revelaria cada parte do milhão comparada a outra, em face daquele. Não revelam, porém, imperfeição do ser transcendental, que ao permitir a actualização dos entes e de suas modalidades, nada perde de sua perfeição, porque êles se dão nêle e são dêle. Neste caso, os modos não podem ser esgrimidos contra a perfectibilidade do ser, como as coisas finitas, as coisas criadas não podem ser esgrimidas como imperfectibilidade do Criador, para uma concepção criacionista.

O ser finito não nega o poder infinito do Ser Supremo, que pode tudo porque só êle *é absolutamente*. O poder-menos inclui-se no poder-mais. A variedade dos entes criados atesta o poder infinito do ser, que não é limitado em seu poder por nenhum outro e, ademais, é infinito, pois é tudo quanto pode ser, porque o poder-ser nêle está incluso. Assim, no referente à teoria das modais, os modos revelam a imperfeição dos entes, quando considerados no ente (ônticamente), mas transcendentalmente não revelam imperfeição do ser (ontològicamente). Ao contrário, revelam um poder, que é perfeição. Assim o ter um milhão não é refutado pela parte do milhão. O um milionésimo, ante o milhão, é uma imperfeição milionar, não uma imperfeição do milhão, é uma imperfeição da parte enquanto tal, não do todo, enquanto tal. Ao contrário, ante o todo, é uma perfeição do todo. Por isso a criatura não é uma imperfeição do Criador, mas é *da* sua perfeição.

* * *

A distinção real-real surge-nos quando há realidades ou estructuras ontológicas que têm consistência própria, ou que podem isolar-se de maneira absoluta e metafísica. Dessa forma, uma se distingue da outra, se contradistinguem no que são e pelo que são, no *quod* e no *quo*. Uma não é a outra e da outra se distingue com o que é, e o que representa.

Para que tal se dê é impossível que os extremos tenham, cada um, intrìnsecamente, e em si mesmo, algo que não tenha o outro extremo.

Suarez exemplificava assim: se a visão e o ouvido se distinguem extrìnsecamente pela côr e pelo som, é necessário que intrìnsecamente se distingam realmente nas entidades que recebem as côres e os sons. Portanto, quando há uma distinção por algo extrínseco, esta deve fundar-se imediatamente em algo intrínseco.

A distinção de razão dá-se quando a uma mesma realidade nos referimos com dois ou mais conceitos distintos e inadequados. Não há, portanto, aqui, como é fácil ver-se, distinção real-real.

Estabelecida a diferença entre a distinção real-real e a de razão, propõe Suarez a modal, e funda-se ela no seguinte: as realidades nos mostram capas ontológicas, que consistem em puras modificações de outras entidades. Essas modificações só o são quando modificam, isto é, quando estão em seu pleno exercício actual de modificar. É nesse exercício que está o seu ser, mas, êste, nada é fora da realidade modificada, pois consiste apenas no causar modificativo que se realiza na realidade.

Assim o movimento é sempre movimento de alguma coisa, e sua entidade consiste em ser o modo de ser de outra coisa; e é, como tal, em seu exercício, no seu acto de determinar. A coisa em movimento distingue-se de si mesma, tomada enquanto tal, mas apenas modalmente. É uma distinção real, mas que se coloca entre a real maior e a de razão.

SÍNTESE DOS TEMAS FUNDAMENTAIS DA TEORIA MODAL

Os modos reduzem-se à substância ou ao accidente, dos quais são modos. Suarez, no entanto, faz uma distinção: quando os modos são substanciais ou accidentais e quando são êles substâncias ou accidentes.

Torna-se desnecessário, desde já, compendiar aqui o conjunto de demonstrações em favor da determinação da existen-

cialidade dos modos, depois do que, em síntese, expusemos, mostrando que o modo se dá, ou melhor, *há*, quando afecta outra entidade da qual é *absolutamente* inseparável.

Assim o modo é um haver formal em outro ser, e, nesse haver, está tôda a sua entidade; ser actual, que consiste num determinar *em* outro e *de* outro (inaliedade e abaliedade). Assim a união é modo enquanto une; a figura, enquanto configura, a acção, enquanto é dimanação ou fieri (devir), exemplifica Suarez.

Salienta êle assim que o modo não pode aparecer em estado potencial, *mas só como actual determinação de outro ser*, não tendo, portanto, realidade independente, entidade própria, consiste sua entidade numa pura modificação da realidade a que afecta, e, nessa funcção modificativa, está tôda a sua estructura ontológica.

Portanto, o ser do modo e o modificar nêle se identificam: ser é modificar no modo.

Reproduzamos, agora, para sintetizar tudo quanto até aqui foi dito, a definição do modo, oferecida por Suarez.

"O modo é uma certa entidade positiva, que consiste em ser uma determinação actual e formal da realidade, à qual modifica, à qual outorga uma modificação última que cai fora de sua essência total e individual enquanto existe na Natureza".

Nesta definição, estão compreendidas as propriedades mais específicas e características dos modos, tais como inseparabilidade absoluta, inaliedade, abaliedade, determinação última e actual, ser como causar, estado, etc.

Partindo da classificação aristotélica das categorias, podem êles ser então, primàriamente, subdivididos em *substanciais*, quando são estructuras, modais da substância, integrando-a; e *accidentais*, quando completivos dos accidentes.

Aponta Suarez como modais a união, a dimanação, a supositalidade, a figura, o movimento, a acção, a inherência, e outras. São objectivas, mas de natureza modal.

Interessa-nos sobremaneira, para a teoria das tensões, o modo de união substancial estudado por Suarez.

No composto, a união é real, pois sem ela o composto não seria real, mas apenas um agregado mecânico.

As partes são uníveis, enquanto consideradas como tais. E podem unir-se, dando surgimento a um estado ontológico novo dos componentes. Na adicção ou na substracção, há um

têrmo real de mutação. Êsse têrmo real, que surge na mutação compositiva, é a união.

Antes da união, os têrmos estão em estado de indeterminação. Como os têrmos são reais, a união é também real, pois do contrário os têrmos, quando estão unidos, não estariam unidos, o que seria admitir *contradictio in adjecto*.

O surgimento, na união, de algo qualificativamente novo, que é actualizado, encontra uma explicação no que exporemos sôbre acto e potência, ao tratarmos da eficacização da eficienticidade. A nova forma que surge, por exemplo, nas combinações químicas, é uma decorrência da união, pois o unível é potência nas partes, e acto no todo. Neste caso, a união, como modo, é distinta da forma que se actualiza na nova tensão esquemática. Não se deve confundir o modo com a tensão, nem considerar aquêle como causa desta, o que é ponto importante, cujo estudo faremos em "Teoria Geral das Tensões".

A união é, assim, um exemplo de modal substancial, sem que os modos sejam, como já vimos, substâncias nem accidentes, dos quais se distinguem, embora reductíveis a êstes, o que revela uma distinção real não mútua, pois os modos existem necessàriamente naqueles, os quais não exigem necessàriamente êste ou aquêle modo.

Como exemplo de uma modal accidental, temos a inherência, que é uma modificação do accidente. A quantidade pode ser considerada abstractamente, tomada em si mesma, mas, na substância, está em estado de inhesão.

Há necessidade, aqui, de um parêntese explicativo: *Haerens*, do verbo *haero*, indica estar pegado, estar junto, perfeitamente unido, daí o têrmo herdeiro e herança. Do particípio passado *haesum*, temos o sufixo *haesio, hesão. Haesum* permite a seguinte prefixação:

ad	
in	
cum	haesum
sub	
contra	

E assim temos: adhesão, inhesão, cohesão, subhesão (não usado, mas usável contrahesão (usável).

A inhesão, portanto, é o pegado em, junto em, o perfeitamente unido em. A quantidade *está* em inhesão na substância. A quantidade *tem* sua entidade e tem a sua inherência na substância, e elas não são *formalmente* a mesma coisa. A inhe-

são é o estado real da quantidade afixada, aderida à substância. A essa modalidade Suarez chama de modo da quantidade.

Todo o problema surge em estabelecer uma distinção formal entre ambas. Na posição escotista, já exposta, tal é sem dúvida evidente. Mas, colocado do ângulo de Suarez, impõe-se esclarecer: para êle, a quantidade pode ser tomada em sua entidade, e em sua inherência na substância. Admite uma distinção real (no sentido da maioria dos escolásticos), porque a entidade da quantidade, considerada em si mesma, em sua essência e existência, e até em sua individualidade, não inclui a inherência actual à substância.

Formalmente, não há dúvida. E se há uma distinção formal, pode tornar-se real-física, por exemplo: por intervenção divina, o que já não se daria entre o modo e a entidade modificada.

Dessa forma, Suarez procura explicar o mistério da Encarnação. Como êste ponto já é mais de teologia, só nessa matéria poderíamos tratá-lo.

No entanto, cabe dizer que há uma distinção pelo menos real-formal entre a quantidade como tal, e a sua inhesão na substância, pois a inhesão não está contida na consistência ontológica da quantidade. Considerada a quantidade isolada da substância, aquela nada perderia de sua consistência ontológica. Essa distinção não é considerada mero não-ser, nem um ente de razão, porque ao dar-se a inherência acontece algo real, pois o que inhere, realmente inhere, não apenas por uma simples consideração mental (Alcorta).

Do contrário, teríamos de negar a inherência, e se tal fizéssemos, inherir e não inherir seriam equivalentes, pois ambos seriam nada, e, neste caso, a quantidade isolada e a quantidade inherida na substância seriam a mesma coisa.

Mas a entidade da inherência não é uma entidade substancial nem accidental, mas apenas modal, porque sua consistência ontológica é modal, consistindo a inherência, portanto, na intrínseca informação e união do accidente quantitativo à substância, como o expressa Suarez.

Surge aqui uma problemática que perpassa nas obras sôbre êste tema.

Mas é preciso considerar o argumento fundamental, a nosso ver, de Suarez: é que, *à mesma quantidade, numèricamente idêntica, caberia a possibilidade de afectar sucessivamente a duas substâncias diversas* (por exemplo: o hidrogênio

e o oxigênio ao tornarem-se água. A quantidade numèricamente idêntica inhere-se em substâncias diversas). E ainda poderíamos acrescentar, o que provaremos na "Teoria Geral das Tensões", que, contemporâneamente, poderia afectar substâncias diversas, pois a quantidade de uma tensão, esquemàticamente estructurada, inhere-se nesta, e inhere-se na tensão globalizante, que a totaliza com outras.

A quantidade inherente à substância das células, inhere-se também ao sistema ao qual elas pertencem (inherência de unidade, de totalidade, de série, de sistema e de universo, como pentadialècticamente podemos considerar).

Assim a concepção tensional encontra fundamentos na análise valiosa de Suarez, cuja positividade aquela concepção inclui no seu âmbito esquemático. Êste ponto é de magna importância na teologia religiosa, pois oferece ao problema da Encarnação, fundamentos insuspeitados (1).

Conseqüentemente: a inherência, como modo, é inseparável da quantidade em que se dá; é uma determinação formal última do accidente que inhere, e tal determinação última é peculiar a todos os modos, o que configura a sua entidade, situação ontológica que lhe é exclusiva. Não esqueçamos nunca que o modo entifica-se no exercício actual de sua modalidade.

A acção é também um modo accidental. Dá-se esta na dimanação da causa eficiente, mediante a produção do efeito. Está ela necessàriamente conexionada à causa eficiente. Causar é produzir uma acção, e, por meio dela, um efeito.

Na causalidade eficiente, temos a causa, a acção e o efeito, que são têrmos correlativos. A causa eficiente é tal enquanto produz uma acção, mas esta não é um efeito da causa, mas a razão do causar, um modo da causa, a sua facticidade (nela há uma *actio* e uma *factio*, como diria Tomás de Aquino).

A acção coloca-se como uma realidade entre a causa e o efeito (*fieri*), devir. A dependência entre o efeito e a causa é um modo, e é real (causa é o de que depende o efeito). A conexão entre causa e efeito é real e é intrínseca, pois a causa

(1) Tal tema exige um acurado estudo da filosofia e, sobretudo, da Teologia, o que nem todos se sentem aptos a fazer. É mais fácil ao ignorante ridicularizá-los do que enfrentar as dificuldades teóricas que aí surgem. E, na verdade, é êsse o caminho que muitos preferem em vez de considerar que é da dignidade do filósofo manter-se, honesta e serenamente, em face de tais temas, embora muitas vêzes se refiram a posições confessionais ou a idéias religiosas que nelas não comunguem.

causa, do contrário não causaria, nem no efeito produzido haveria produção. Esta dependência real explica, como o salienta Suarez, a relação ontológica existente entre causa e efeito, sem a qual nenhum dos extremos (causa e efeito) poderiam ser compreendidos nem entendidos.

Por isso a dependência se contradistingue da causa e do efeito, mas com distinção real-modal. A acção é, assim vial (1).

A acção é, portanto, um modo, pois é *de* e *em* alguma coisa com a qual se consubstancia, entidade de outra entidade (abaliedade e inaliedade). E, na verdade, a acção, como *entitas*, não consiste em si mesma, não é de per si, mas tem seu ser em outro, pois sua entidade não é própria e independente. Mas como é positiva, é um modo de outra entidade. É uma entidade vial (fieri), mas de outra entidade da qual depende. A dependência é de um ser que depende, e a acção não pode existir sòzinha. A acção é um fazer-se, é um modo, *modalidade vial fáctica ou operativa do têrmo produzido.*

Esta concepção de Suarez é, como bem o mostra Alcorta, confirmada pelas actuais concepções da teoria corpuscular e da teoria cinética, bem como da teoria ondulatória.

A dependência não é dada de per si, mas é apenas o acto de depender, portanto, é uma modal, e, conseqüentemente, a dependência do efeito é uma determinação formal última do efeito, que depende de sua causa.

Assim também a figura, como determinação qualitativa da quantidade, é inseparável desta, porque é enquanto configura, e não existe isolada da realidade configurada, o que lhe dá o carácter modal.

Há outras modificações da realidade como a ubiquação que afirma a presencialidade de uma realidade num lugar, e a de actividade, etc., que não subsistem por si mesmas.

Se as coisas nos revelam modalidades reais é preciso que algo as produza, isto é, implicam uma verdadeira eficiência, implicam algo verdadeiramente real que as actualize, já que os modos não são sêres de per si. As modais não são determinantes, mas determinações, actos de determinar, e não podem ser explicadas como puros nadas, pois o modo é, enquanto

---

(1) Lembremo-nos dos dois têrmos: *a quo*, ponto de partida, e *ad quem*, ponto de meta, e a *via* percorrida. *A quo* é igual a causa; *via* é igual a acção; *ad quem* é igual a efeito; todos intimamente conexionados, embora distintos.

outro ser se modificou, porque é precisamente a sua modificação.

O modo é determinação actual e última e como tal não necessita de uma ulterior forma determinante nem pode recebê-la (Delmas), e o modo *é* enquanto determina, por isso não permite uma ulterior determinação (1).

Suarez chama os modos de formas, pois toma êste último têrmo no sentido de certa determinação modificativa ou perfectiva (Alcorta). O modo é uma espécie de forma, mas uma espécie de forma actual (porque é determinação), pois está em exercício; do contrário, desapareceria.

Desta maneira, a essência da forma modal está em sua causalidade actual, característica tão bem salientada por Alcorta, e essa essência é a sua entidade. Conseqüentemente, a entidade do modo é a própria determinação formal do modo. O modo de união é a união actual.

"O modo como forma, e portanto como ser, é a causalidade formal e actual da mesma" (Alcorta). A figura, na quantidade, é o contôrno figurativo da quantidade. A consistência ontológica da figura está na sua própria causalidade actual-formal-configurativa. Portanto, nela não há qualquer diferença. Se não determina, não é (Delmas).

Como os modos são inseparáveis da entidade que é modificada, não formam uma categoria nova fora da de substância e de accidente, que a êsses dois se reduzem para Suarez. Dêles não se pode dizer com propriedade que são entes (no sentido de Suarez), mas apenas modos de entes. Êles se identificam, categorialmente, às coisas de que são modos.

Sua entidade lhes é proporcionada, pois a existência do modo é uma existência modal, o que lhe dá uma essência e uma existência distintas da entidade em que se *hão*. Por isso sua identificação não é absoluta, proclama Suarez, o que permite a distinção modal, que a coloca intermediàriamente entre a distinção real e a de razão.

A justificação da distinção modal já a apresentamos ao estudar o tema da distinção, mas Suarez propõe outros argumentos que convém compendiar para a boa inteligência de tema de tal importância para os estudos actuais da filosofia.

Quando duas coisas se distinguem de maneira que uma delas siga existindo e a outra não, expõe Suarez, é preciso que

(1) "A determinação formal e última é aquela que não necessita, nem pode ser ulteriormente determinada por outra forma" (Delmas).

entre si se distingam ao menos modalmente. A sua inseparabilidade da entidade que modifica não lhe impede de dela distinguir-se, não fìsicamente, mas modalmente ao menos. Não sendo, portanto, um nada, o modo é uma *entitas*, mas tênue, desde que aceitemos o sentido escotista de ente ou o genuìnamente suarezista; ou seja: ente é tudo quanto se distingue do nada, isto é, o que aponta alguma positividade até de grau intensistamente baixo.

Se se compreender que ente é tudo quanto existe ou pode existir fora de suas causas, que pode existir separado, de *per se*, nesse caso faltaria *entitas* ao modo. Mas desde que compreendamos o modo, como algo que é positivo, e empìricamente observável, sendo ser, tem *entitas*, porque ser é ter ser; e é ser ser.

Quando afirmamos a um ente o atributo *ser* não o delimitamos. Mas o delimitamos sempre quando lhe atribuímos ônticamente qualquer outro atributo.

O que é ônticamente afirmado, é, ao mesmo tempo, afirmado como limite, como tendo fronteira.

Só a afirmação metafísica de ser dá perfil ao ente, enquanto a afirmação ôntica de ser (já temos o ente) implica sua negação e o que o ultrapassa, porque já afirma o limite, e o que fica além dêsse limite: o outro.

O modo, como *entitas*, não tem ensidade, mas tem *insistência* (sistência em), e a sua sistência, o seu *sistere* é em (*in*) outro (*in alius*, inaliedade). Não é um ser determinado, mas uma determinação, cuja entidade está na determinação formal actual, como vimos. É êle que dá *fronteiras* aos entes e afirma correlativamente o que lhes é extrínseco e necessário, não para a sua essência, que é intrínseca, mas para a sua existência. Pois todo modo de ser implica um outro, ponto não devidamente salientado pelos modalistas, mas de grande valia para entendermos decadialècticamente as modais. Estas implicam, necessàriamente, as fronteiras, porque o que determina, delimita; e o limite é sempre um conceito dialéctico, pois, como Hegel nos mostrava, é limite de... e limite do outro, que não é êle.

O que determina e delimita êste ser é, por sua vez, o limite de tudo quanto não é êle. Desta forma, a entidade modal não é apenas insistente na realidade que ela modifica, mas também é um apontar do que lhe é extrínseco, e por necessidade delimitado. Ao dar-se um modo, delineiam-se com precisão, em graus intensivamente maiores ou menores, as fronteiras das coisas, pois do contrário, como surgiria o modo como

heterogeneidade que é da homogeneidade do ser, e que, como heterogeneidade modal, afirma a positividade homogênea do ser como ser, e é ao mesmo tempo a afirmação do próprio ser pela sua pujança de ser sempre ser, enquanto é tudo quanto *é, está, há* ou *tem*.

O ser finito afirma-se pela oposição do outro, que ontològicamente é ser e, como ser, no sentido escotista, unívoco, quando tomado formal-ontològicamente. A positividade do Ser Supremo, em sua pujança infinita, afirma-se ao afirmar o outro, as modais arquetípicas, no verdadeiro sentido pitagórico, cuja afirmação, por sua vez, implica o outro, o que não é ela, e de cujo relacionamento de contrários provoca o surgimento da heterogeneidade dos entes, que estão todos, unìvocamente, em sua última essência, em sua *arquê*, afirmando o ser, que é o sustentáculo final de tudo quanto, *é, há, está* ou *tem*, *opera* ou é *operado*.

A positividade da *entitas* das modais permite acrescentar mais um ponto importante contra o panteísmo e o monismo absoluto, porque se tôdas as coisas são ser, porque se *dão* no Ser Supremo, e nêle têm a sua raiz positiva, distinguem-se porém dêste, e em sua entidade têm existência e essência separadas, o que não permite cair nas formas brutais do panteísmo. Não é apenas neste ponto que se pode mostrar a fraqueza desta posição filosófica; em "O Homem Perante o Infinito" estudamos outros com o aproveitamento de outros argumentos, que são decadialècticamente estructurados numa argumentação coordenada.

O modo tem uma essência e uma existência proporcionada à sua entidade distinta da do sujeito a que modifica. Essa distinção é menor que a real (para nós real-real), mas é *ex natura rei*, e não só conceptual (mental).

É ser tudo quanto se dá fora do nada. O modo tem ser; portanto, *entitas*, sem qualquer separação física da entidade que êle modifica.

São os modos determinações actuais e implicam outras determinações actuais, que lhes servem de fronteiras, a par das determinações substanciais e essenciais que se distinguem dos modos, que não são determinativos, mas determinações. Por isso, nunca o modo está em potência, pois é uma determinação actual, o que o diferencia radicalmente de quaisquer outras realidades. A inherência não se dá sem a razão formal de inherir, e sem o exercício actual da inhesão, por isso a inherência é modal, como o exemplifica Suarez.

É o modo assim a actual modificação da entidade modificada. Não há tautologia aqui, porque a explicação, que antecede, ausenta de fôrça a tal afirmativa, já que o modo é uma maneira de haver-se da entidade em seu pleno exercício actual.

SURGIMENTO DOS MODOS

Não surgem êles por criação, mas por educção ou coeducção, pelas coordenadas cooperacionais que constituem os entes, pois há ontológica dependência do ser e do fazer-se. Sua origem é, portanto, por educção (de *ducere*, conduzir), variável, gradativa e vária. Essa educção é o *fieri* (devir) processo vial ontológico, cuja transitividade nas modais é a modificação, e que implica os têrmos *a quo* e *ad quem*, porque a educção tem seu têrmo no *educcido* modificado, como o movimento, por exemplo, que é um fazer-se do sujeito, ontològicamente considerado (e não tomado aqui em sentido psicológico). O movimento é, assim, a própria educção, bem como a produção é a própria acção formal e última do produzido.

São os modos maneiras reais de ser e estão no âmbito do ser.

Oferece a teoria das modais solução a muitos problemas teológicos, que em lugar oportuno serão examinados, como o tema da criação, principalmente.

No entanto, ainda no campo da "Ontologia", cabe estudar alguns pontos que são de grande valia e que passaremos a considerar em seus aspectos mais gerais e mais importantes.

Assim, examinemos agora a substância, os accidentes e os princípios intrínsecos e extrínsecos dos sêres, aproveitando sempre a contribuição modalista.

ARTIGO 1

AS CATEGORIAS — SUBSTÂNCIA E ACCIDENTES

Substância (do latim *sub stare, substantia, quod sub stat*) nos dá a idéia de suporte, o que está abaixo, o que é estável, a base do que é real.

Aristóteles distinguia a *substância primeira* de a *substância segunda* (*substantia prima, substantia secunda,* para os escolásticos, *ousia prote e ousia deutera*), o que já estudamos.

Em Decadialéctica, fizemos a análise do conceito de substância em Aristóteles.

O mesmo conceito é aceito pela escolástica. Muitas outras definições foram propostas, como, por exemplo, a de Descartes: "a substância é a coisa que existe de tal forma, que ela não tem necessidade senão de si mesma para existir", ou a de Spinoza: "entendo por substância o que existe em si e é concebido por si; quer dizer, o que, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado". Vê-se que Spinoza faz uma síntese da concepção de substância de Aristóteles como a de Descartes. *O que existe em si* é aristotélico, e o *que não precisa de outra coisa para explicá-lo,* é de Descartes.

Na filosofia moderna, outros modos de compreender a substância surgiram. Leibnitz, ao mesmo tempo que repele o panteísmo de Spinoza, repele o aparente estaticismo da concepção aristotélica (1). Só a mônada, e apenas ela, é a substância. Conseqüentemente, o que é próprio desta é a *vis*, a *conatio*, a fôrça leibnitziana, dinâmica e de expansão, que não deve ser confundida com a fôrça estática e de empuxe dos gregos.

Por isso, há multiplicidade de substâncias, graus nestas, portanto hierarquia. Ser substância é ser efectividade, eficacidade, capacidade de operar. Captamo-la ao auto-inspeccionarmo-nos, pois esta (extensivamente considerada, como vimos no trecho que citamos) identifica-se no eu (intensivamente vi-

---

(1) Dizemos *aparente*, porque a substância, para Aristóteles, é o que *perdura* e não o que se estatiza ou o que se imutabiliza em sentido meramente extensista.

vido). A fôrça que actua é substância, é actividade (característica fáustica da idéia leibnitziana da substância).

Êsse modo de compreender de Leibnitz opunha-se à crítica destructiva dos empiristas, como a de Hume e a de Locke. Leibnitz definia a substância como o *ens pareditum vi agendi*, o ente dotado da fôrça de actuar, o que ultrapassa o estaticismo da razão dos racionalistas.

Locke aceita a substância, mas afirma a sua incognoscibilidade. Nada se sabe dela, e do que nada se sabe é substância. "Nada mais é que uma forma especial da vinculação das qualidades. Supomos que há uma substância, por que não imaginamos as qualidades sem sujeito no qual são inherentes".

Um vício de nossa tendência gramatical, como o chamará posteriormente Nietzsche, ao dizer que não podemos conceber uma qualidade que não seja qualidade de alguma coisa. Tal vício gramatical exige a construção da idéia de substância, que nos surge, portanto, mais por insuficiência de compreensão que por proficiência. Para Locke, substância é mais um nome que uma realidade; para Nietzsche, mais uma figura gramatical que uma realidade.

A impossibilidade de apreendê-la, que levou empiristas e alguns positivistas a negá-la, encontrou em Kant uma tentativa de solução. A substância é captável apenas por meios transcendentais. Substância e accidente são categorias de relação que correspondem aos juízos categóricos.

No processo posterior da filosofia, ora se procura salvá-la, ora destruí-la.

Predomina, no entanto, a tentativa de dinamizá-la, retirando-a do estaticismo (na verdade aparente) em que estava.

Nosso método dos indícios, que nos leva, antes de responder a uma pergunta, à pergunta pelo seu *por que*, permite-nos compreender genèticamente como nasce a idéia de substância. Êsse grande simbolizado, que é referido por todos os símbolos (accidentes) está implicado no próprio processo de pensamento, que, por ser dialéctico em suas origens e desenvolvimento, ao cair no abstractismo, como vimos, teve de descobrir a realidade, para compreendê-la, na dicotomização analítica predicamental de substância e de accidente, do que devém, *quod*, e do *fieri*, pois o devir implica o que devém, já que o suceder do devir exige o que o realiza. Êsse algo é a substância, o que lhe sucede é o accidente. Essa dicotomização surge por uma imposição das duas ordens energéticas do acontecer, que pressentimos: a de intensidade e a de extensidade, que em breve volta-

remos a estudar, sem que se negue, como vimos, fôrça e conteúdo à idéia da substância.

* * *

Os accidentes. Accidentes (em grego *synbebekós*, o que sucede, o que se ajunta) é o que existe em outro e não em si, o que pode desaparecer, sem que o suporte desapareça. O ser tem modos de ser e, entre êsses, os accidentes, o que lhe acontece, sem que o ser deixe de ser. O accidente é o mutável, o que muda; o que surge, sucede; a substância, o que permanece, o que fica, o que perdura. O accidente dá-se no tempo; a substância supera-o. É um conceito mais espacializante, enquanto aquêle é mais temporal.

Se examinarmos as categorias, vemos que o que acontece à substância é algo que a qualifica (qualidade). A qualidade é a maneira de ser do ser que se pode afirmar ou recusar, sem que possamos precisar a sua medida. Todos os sêres que têm divisibilidade e multiplicidade têm *quantidade*, que é o accidente, que nos aponta o pelo qual um ser é mensurável e divisível (1).

ANÁLISE DA SUBSTÂNCIA E DO ACCIDENTE

O accidente não é de outro ser que do próprio ser da substância; assim não é um ser, mas a maneira de ser de um ser, *ens entis.*

Substância e accidente são dois princípios metafísicos dos sêres (dois *entia quibus*) e não dois sêres (*entia quae*).

A substância não é o suporte imutável e impassível dos accidentes; pois como poderia suportá-los sem que êles a modificassem?

A variância dos accidentes, suportados pela substância, dariam a esta uma variância de actualização, o que torná-la-ia não mais imutável (já vimos que há modos substanciais). A imutabilidade é apenas da forma essencial, o que não o compreenderam muitos críticos do aristotelismo e do tomismo.

Considerando substância e accidente, como sêres metafísicos, suprimimos em parte certas dificuldades que surgem na filosofia sôbre tais temas.

Dizemos *em parte*, e ainda veremos a razão.

A aceitação da intensidade e da extensidade (e dos factôres correspondentes), e a compreensão do complexo dialéctico "*acto-potência*" oferecem soluções mais fáceis a tais problemas.

---

(1) Em "Filosofia e Cosmovisão", estudamos a formação esquemática dessas categorias.

A hibridez acto e potência, segundo é vista na metafísica em geral, é revelada pela pseudo-dualidade de substância e accidente, quando tomados como reais-fácticos, e separáveis. O ser revela-se simbòlicamente pelo accidente, mas o esquema abstracto do simbolizado (substância) é captado segundo meios intelectuais, e conforme aos esquemas, tanto sensório-motrizes como efectivos e intelectuais, como expomos na "Noologia Geral".

A aceitação real-física da substância e do accidente, e não apenas como conceitos metafísicos, leva-nos à divisão da realidade entre a *coisa em si* (noumeno de Kant), e coisa para nós (fenômeno), o que nos coloca nas conhecidas aporias.

INTENSIDADE E EXTENSIDADE

Os conceitos de intensidade e de extensidade, que explicitam mais dialècticamente os de qualidade e quantidade, são conceitos dialécticos porque, na intensidade, há predominância do qualitativo sôbre o quantitativo, enquanto, na extensidade, há predominância do quantitativo sôbre o qualitativo. Não há no mundo existencial intensidade pura com *perseitas*, nem extensidade pura, mas apenas duas ordens, antinômicas, que não são substancialmente opostas, para usarmos a linguagem clássica, mas cooperantes na formação do acontecer. São ordens de modais, inherentes ao ser, e que também constituem o plano cronotópico do ser, cuja imanência é objecto da física.

Êsses conceitos *intensidade* e *extensidade* favorecem a solução das aporias, que surgem dos conceitos de quantidade e qualidade, cuja análise já tivemos oportunidade de fazer. Tomás de Aquino reconhece que a intensidade é a transposição da ordem quantitativa para a ordem qualitativa (Pot. q. 7 a 9), o que nos revela como êle já compreendia o sentido que procuramos dar a tais conceitos.

GRAUS DA INTENSIDADE E MEDIDA

É grande o que atinge a sua perfeição quantitativa. Um homem é grande, sem necessitar ser comparado a um elefante. Considerada em si mesma a perfeição da forma, é ela grande ou pequena. Assim podemos falar numa "grande ciência!"

Quando participada por um sujeito, chamamo-la *magis vel minus* (mais ou menos branco).

Alguém é são ou não é. Mas em que medida? *Magis vel minus*.

As definições da medida expressam a noção de grau.

E não constituem os graus de intensidade o que esta encerra ainda de quantitativo?

Quando digo 10 metros de pano (*quantum extensivo*) incluo o primeiro até o décimo metro; o *quantum* é contínuo. Quando digo 10° (dez graus), não incluo desde o primeiro ao décimo grau de temperatura, mas apenas a temperatura de 10° (*quantum* intensivo). Não é imanente à pluralidade das partes, mas apenas significa a determinação simples.

Além disso, a diferença entre duas quantidades é uma quantidade, que é, como tal homogênea às primeiras, da mesma ordem. Se digo que a diferença entre 10 metros e 7 metros é de 3 metros, três metros, como quantidade indiferenciada, é igual à quantidade indiferenciada de 10 e à de 7. Mas se comparo dois verdes, a diferença não é um matiz verde. Temos, aqui, bem claramente a diferença fundamental de duas ordens: a ordem da intensidade e a ordem da extensidade.

AS RELAÇÕES ENTRE A SUBSTÂNCIA E OS ACCIDENTES

As soluções já as estudamos anteriormente.

É pelos accidentes que conhecemos a substância, pois êles no-la apontam. Não temos uma intuição imediata da substância, senão a vivência das substancialidade do eu, que na "Noologia Geral", estudamos e verificamos sobretudo em face das concepções não substancialistas da psicologia moderna. Encontramos entre a substância e os accidentes uma distinção real, mas metaffífica, portanto real-metafísica. O ser do accidente é o ser da substância, uma maneira de ser da substância, um *ens entis*, na expressão escolástica. Mas a substância não se dá sem accidentes, portanto aquela o é pelos accidentes. Logo, accidentes e substância são dois sêres correlativos (*entia quibus*, dos escolásticos e não *entia quae*).

É por considerarem que a distinção entre êles é real-física, separando-os portanto, que muitos fazem da substância um ser imóvel (extensivamente considerado), e emprestam aos accidentes a mutabilidade, o que leva às aporias inevitáveis de tôda visão abstractista, evitável com a distinção real-metafísica, que nos faz compreender a coincidência de ambas no ser, que, como conceito, isto é, como esquema abstracto, pode ser predicado anàlògicamente a ambas (1).

---

(1) Contudo, convém reconhecer que há aqui grande controvérsia na filosofia. Como se trata de matéria específica e nìtidamente problemática, é nos livros correspondentes que dela pretendemos tratar.

ANÁLISE DA SUBSTÂNCIA DO ÂNGULO MODALISTA

O conceito de substância, na filosofia, ressente-se de certa imprecisão, embora seja matéria pacífica aceitar que a substância é o substracto dos accidentes, sem contudo haver uniformidade no que se concebe quanto à constituição intrínseca daquela. Geralmente o conceito de substância é definido estàticamente (extensivamente).

O *hypokeímenon* de Aristóteles serve de modêlo às concepções clássicas da substância, cuja análise decadialéctica tivemos ocasião de fazer em "Lógica e Dialéctica". Se admitirmos que a substância é dinâmica, e princípio de actividades múltiplas, sendo ela, por sua vez, também mutável, admitiríamos nela uma transitividade.

Poderíamos estabelecer três tipos de transitividade para a análise que vamos fazer das categorias e, mais adiante, dos princípios intrínsecos do ser:

transitividade:

— na substância = geração ou corrupção;
— nos accidentes = alteração;
— nas modais = modificação.

Coloca-se, assim, um problema que passaremos a resolver segundo a posição modalista.

Suarez estabelece três modos substanciais, que são estructuras ontológicas compositivas e integradoras da substância. São êles:

1) o modo de dependência ou acção substancial, que se origina da substância criada;

2) o modo de supositalidade, que completa a substância criada;

3) o modo de união hilemórfica nos compostos substanciais criados.

Os sêres criados são efectuados ou fácticos, engendrados por uma acção substancial, e substancial é a acção que os produz. Há sempre uma acção produtora, e esta acção é o fazer--se do efeito, o *fieri*, o devir, que o resume. A acção é um fazer-se de algo, *fieri* (devir o efeito), do qual a acção é inseparável.

Êste *fieri* é um ente vial, é a determinação, ou melhor, o determinar-se do efeito, o causar do efeito produzido; um modo, portanto. A supositalidade implica a substância, a perseidade. A substância, de per si, não implica a perseidade. Esta implica a individualidade daquela, uma estructura ôntica, determinada pelos princípios intrínsecos do ser.

A matéria prima é indeterminada, e a substância se completa na individuação. Na sua estructura ontológica, a substância consiste na aptidão à perseidade, mas a acquisição do modo actual de ser fá-la distinta daquela, tornando-a subsistente. Desta maneira, existência e subsistência são conceitos distintos para Suarez, apesar de não ser êste o pensamento tomista.

Encontramos também na dialéctica hegeliana o mesmo pensamento, naturalmente sob os matizes que lhe são peculiares, e que não poderíamos analisar aqui, sob pena de alongarmos o nosso estudo além dos limites que cabem à matéria que ora abordamos.

Portanto, para Suarez, o modo de existir em si dá à substância o ser subsistente, a perseidade, modo de complementação.

A subsistência é um complemento modal da substância. E antes dêle, ela está em potência e indiferente para ser em si ou em outro.

E afirma Suarez que tal acontece não por uma *informação*, (pela recepção de uma forma), mas por uma intrínseca modificação.

No composto hilemórfico, nas partes substanciais, que são uníveis, a união é algo que lhes acontece, algo real, que integra o composto hilemórfico, surgindo uma entidade, uma entidade de natureza substancial. A união é o causar unitivo, e esgota, neste acto, o seu ser e essência, o que oferece as características já salientadas nos modos. Beiramos, aqui, um tema que na "Teoria Geral das Tensões" é de magna importância, como seja o surgimento de uma substância pelo relacionamento das modais, o que ora só podemos tanger de leve, pois sua demonstração, dentro dos planos de todo o conhecimento epistêmico, não poderíamos ainda fazer.

Portanto, caracteriza-se fàcilmente o que se entende por substancial e accidental, na concepção de Suarez: o que termina de algum modo na substância é substancial, e o que termina de algum modo no accidente é accidental. Ao analisarmos sob o ângulo modal os princípios intrínsecos do ser, quando do exa-

me das coisas, certos pontos, aqui expostos, se tornarão mais claros.

Como queremos permanecer dentro do tema tratado, prosseguiremos apenas na análise da substância, para que, depois de bem clara na concepção modalista, possa servir-nos de ponto de partida para uma concreção do pensamento humano na ontologia.

Comumente, o têrmo substância refere-se ao *subsistir* ou *subestar* e ao *sustentar*. Subsiste o que permanece no ser. A *hipostasis* de Aristóteles é a substância. O têrmo *ousia* tinha para êle o significado de *haver*, o que *há* na coisa.

A subsistência distingue-se da substância. Aquela é esta em seu modo completivo. A matéria e a forma são partes físicas da substância, mas, tomadas em si, são substâncias incompletas e, estas, tomadas no composto hilemórfico, são ainda incompletas, completando-se pela supositalidade.

Dessa forma, Suarez distingue ainda a substância da supositalidade; esta é um complemento daquela.

A substância é a substância existente *per se*, dintinguindo-se da existência accidental; é a substância existente fora de suas causas, e independentemente de um sujeito sustentante.

Subsistir é um modo determinado de existir: é um existir de *per se;* portanto, subsistência implica existência e perseidade. A supositalidade é o modo de ser completivo da substância.

Para Suarez, muitas das categorias de Aristóteles são modos, como, por exemplo: a figura, a acção, a paixão e a ubiquação. Os próprios accidentes reclamam o modo da inherência. Pròpriamente são predicamentos, para êle, a substância, a quantidade e a qualidade. Para os tomistas, o accidente é um *ens entis*, e, conseqüentemente, o ser do accidente é a inhesão, pois êste é enquanto participa do ser de seu sujeito. Mas, para Suarez, em contraposição ao pensamento tomista, a forma accidental é distinta do sujeito, é uma entidade actual, que inclui em si mesma, e intrìnsecamente, a existência distinta da do sujeito.

Suarez aceita a identificação da essência e da existência, o que examinaremos no lugar apropriado, e conseqüente com o seu pensamento, desde que admite uma essência do accidente, teria de aceitar, implìcitamente, a existência dêle.

Suarez define a existência como aquilo pelo que intrínseca e formalmente se constitui o ente no acto como tal. O acciden-

te não é um *ens entis*, embora tudo pareça indicá-lo. Sendo o accidente um ser débil, como já vimos quanto aos modos, precisa sustentar-se em outro, a substância, mas êle se constitui intrìnsecamente em sua razão de ente, não pela substância. O accidente é um perfeccionar-se da substância. E se é distinto da substância, como poderia esta constituir-se ente em acto por um ser ou uma qualidade, que é distinta dela?

A existência do accidente não está na sua inherência actual, nem em sua existência meramente potencial, mas a sua essência actual está enquanto produzida e posta fora dos possíveis. E entre muitas razões teológicas que oferece Suarez, há algumas de ordem filosófica, que favorecem a tese da distinção real-real entre accidente e substância, e pela afirmação da ensidade daquele, que são as seguintes, longamente desenvolvidas, que Alcorta sintetiza com bastante clareza:

1) o accidente pode produzir-se por operações distintas à da substância em que radica;

2) é insuficiente a existência da substância para que, por ela, possa existir o accidente, pois dita existência lhe seria desproporcionada;

3) nenhum ser pode constituir-se em acto por uma entidade distinta de tal ser.

Mais tais proposições não são ainda definitivas para afirmar que aquêle não seja um *ens entis*, pois diz uma relação transcendental com a substância, o que Suarez não podia negar nem sequer o fazia.

ARTIGO 1

PRINCÍPIOS INTRÍNSECOS E EXTRÍNSECOS DO SER — ACTO E POTÊNCIA

Na "Decadialéctica", estudamos os princípios intrínsecos e extrínsecos do ser, e a sua aplicação concreta nos factôres de emergência e de predisponência, que nos auxiliam para uma visão global e nítida do processo existencial.

Prometemos, nessa ocasião, que os fundamentos desta maneira de considerar o ser antagônicamente, seriam justificados na Ontologia, o que vamos agora realizar.

O ser, como tal, é simplicidade, e não necessita, por ora, de um outro princípio para explicá-lo. Mas os entes, enquanto sêres prefixados, determinados, finitos, são sêres híbridos de modos de ser, por isso conhecem, na sucessão do seu acontecer, no devir, mutações.

Por outro lado, uns sêres têm em outros o seu princípio, a sua origem, bem como encontram, extrìnsecamente, a actuação de outros que cooperam na coordenação da sua realidade, como já vimos na "Decadialéctica".

O têrmo *princípio*, etimològicamente considerado, tem o sentido lato de comêço, origem. E é essa origem que serve para explicar o ente.

Através dos planos já estudados, observamos princípios físicos, lógicos, e também metafísicos.

Os *princípios físicos*, que não devem ser confundidos com os da física, pois aqui englobamos também os biológicos, são os elementos últimos do mundo material, que encontramos no comêço de qualquer ente. Assim, quando os antigos simbolizavam-no com um princípio líquido, como a água, ou, entre os modernos, ao explicá-lo pelos átomos, com eléctrons e prótons, temos exemplos claros do que sejam tais princípios.

Os princípios lógicos são os que tivemos oportunidade de examinar na Lógica: os princípios de identidade, de não-contradição, do terceiro excluído, etc.

Os *princípios metafísicos*, que não são dados pela intuição sensível, são exigências da razão para explicar os factos da

experiência, que não se distinguem real-fìsicamente, como o oxigênio do hidrogênio, na água, mas que coincidem no ente concreto, como acto e potência, forma e matéria, etc.

Êstes princípios são dicotomizados pela Ontologia em:

1) princípios intrínsecos;

2) princípios extrínsecos.

Para determinar quais são os princípios intrínsecos, partimos da experiência e os distinguimos metafìsicamente, pois são inherentes ao próprio ente enquanto tal. Assim as dualidades: *potência* e *acto*, *essência-existência*, *matéria* e *forma*.

Não são tais dualismos distintos real-fìsicamente uns dos outros, mas real-metafìsicamente; pois, assim como a potência limita o acto, como a matéria limita a forma, também o acto actua sôbre a potência e a forma sôbre a matéria.

Intitulam-se princípios extrínsecos dos sêres aquêles poderes, cuja acção permite a actualização do que é intrínseco no ente. Por exemplo, as modificações da técnica, que actuam como princípios extrínsecos em modificações na produção, ou os factôres metereológicos, que influem sôbre a germinação de sementes etc.

Na "Decadialéctica", esta dicotomização dos princípios surge na concepção cooperacional dos factôres emergentes e predisponentes, que nos são mostrados pelo processo do devir e pela sucessão da potência ao acto.

As tensões, tomadas isoladamente, possuem seus princípios (factôres emergentes), os quais se actualizam, segundo as condições do contôrno das constelações tensionais, que actuam como covariantes cooperacionais, e permitem a actualização dos primeiros. Uma tensão não actualiza o que já não tem em potência, mas essa actualização depende da predisponência dos factôres extrínsecos que favorecem, embaraçam, dificultam ou impedem totalmente o desabrochamento da emergência.

ACTO E POTÊNCIA

Esta teoria, exposta por Aristóteles, foi uma construção sintética para resolver a crise aberta entre a concepção do devir, exposta pelos pressocráticos, sobretudo por Heráclito, e a concepção de Parmênides sôbre o ser, que já tivemos oportunidade de examinar em trabalhos anteriores, compreendidos nesta Enciclopédia. Ante a concepção do imutável e do mutável, o espírito balanceava-se, surgindo explicações extremadas, como

a da afirmação do movimento como um absoluto, ou a afirmação antitética de Zeno de Eléia, que o negava totalmente.

Com Aristóteles, como vimos em "Filosofia e Cosmovisão", surgiu uma solução sintética de ricas conseqüências para a filosofia: a do acto e potência.

Só podemos remeter o leitor para tais passagens que, relidas, permitirão um clima de clareza para entender os aspectos que passaremos a analisar, que são de máxima importância, onde pretendemos colocar o problema sôbre novas bases, por nós julgadas proveitosas.

É grande a controvérsia sôbre a distinção que se pode estabelecer entre acto e potência. Não há dúvida quanto a haver uma distinção, mas em determiná-la divergem as opiniões, como já temos examinado.

Entre substância-accidente, acto-potência, matéria-forma, existência-essência não há distinção real-física para Aristóteles.

A potência limita o acto, como a matéria limita a forma; a forma actua a matéria, como o acto actua a potência.

A teoria de "*acto-potência*", de Aristóteles, permitiu, não só a sintetização das posições de Heráclito e de Parmênides, como evitar o panteísmo, ao qual a concepção dêste último ameaçava levar.

Examinemos primeiramente o pensamento escolástico.

ACTO E POTÊNCIA NA ESCOLÁSTICA

Os quatro principais axiomas sôbre o acto e a potência, estabelecidos pela escolástica, são os seguintes:

1) o da *limitação* do acto pela potência, que serve para explicar a finitude dos sêres;

2) o axioma da multiplicação do acto, que serve para explicar a *multiplicidade* dos sêres de uma mesma espécie;

3) o axioma da *unidade* do acto, que serve para explicar a verdadeira unidade dos sêres, cuja natureza se compõe de dois princípios substanciais: matéria e forma. É o problema da unidade da forma substancial;

4) o axioma do *trânsito da potência ao acto*, muitas vêzes considerado como a mais profunda expressão do princípio de causalidade, e que serve de base para a prova da existência

de Deus como actualidade pura (*primus motor immobilis*), e de sua contínua cooperação com as criaturas.

* * *

Para os tomistas, acto e potência pertencem à ordem *real*, em contraposição à ordem *lógica*. Estão na relação mútua de determinante e de determinável, e sustentam uma distinção real.

Os escotistas, adversários dos primeiros, consideram apenas como *gradus metaphysici* à semelhança das formalidades, como "vida, heceidade", etc., e distintas *ex natura rei*.

Tal afirmativa leva aos tomistas a chamá-los de realistas exagerados.

Cabe agora saber o que entendem por real. Ora, tal têrmo, em tôda a escolástica, é de um sentido ambíguo, como já vimos.

Segundo Gredt, há distinções entre acto e potência.

O acto é separável da potência (actus realiter est separabilis a potencia... potentiam ab actu realiter distingui ex eo quod potentia est id quod est determinabile, actus vero in quod est determinans: iam vero determinans et determinabile *realiter distinguantur* oportet) (Elementa II 5,39).

O que se pode separar é o que é realmente distinto. Além disso, o que determina e o que é determinado não podem ser a mesma coisa, e se o acto determina a potência, e esta é determinada por aquêle, a distinção é então efectiva.

Mas, se forem o determinante e o determinado apenas *aspectos*, sôbre os quais o nosso funccionamento especìficamente intelectual estabelece os conceitos de acto e de potência. Por acaso tudo quanto distingue êle conceptualmente pode ser afirmado como distinção real, no sentido que os tomistas empregam? Neste caso, tudo o que fôsse realmente idêntico teria que ser conceptualmente idêntico.

Se é assim, a actividade abstractiva de nossa intelectualidade estaria negada, e teríamos então estabelecido um paralelismo entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser, o que é, na escolástica, o fundamento epistemológico da distinção formal "escolástica", e que, no problema das universais, conduz a um realismo conceptual extremo, como pensam muitos.

Os escotistas afirmam que há apenas uma *distinctio formalis*. Os tomistas respondem que os argumentos não procedem, porque acto e potência são realmente distintos, portanto distintos na mente como nas coisas. Não são meros aspectos, mas realidades *separáveis*.

Suarez, como Tomás de Aquino, acusava de êrro aquêles que pretendem medir a distinção das coisas pela distinção dos conceitos. Não há nenhuma necessidade de que a meramente conceptual corresponda, como fundamento, a uma distinção real. Mas, para Tomás de Aquino e os tomistas, quanto a acto e potência, há essa *distincto realis ex natura rei* (1).

Para prosseguirmos, necessitamos saber qual o significado do têrmo *real* para os escolásticos.

Real refere-se à ordem da existência. Significa o contrário do nada "*real*", que também chamam de nada *físico*, em contraste com o nada absoluto ou *metafísico*, como já vimos.

Ao mundo da metafísica geral pertencem as essências. Todos os objetos que pertencem à ordem metafísica se denominam de reais, embora não existam *actu* (Fuetscher). A ordem metafísica é uma ordem real. É antítese do simples nada, ou nada absoluto.

As essências, embora constem de uma determinação, ou de várias, têm verdadeira unidade, e como tais, são capazes de receber a existência, pensam os escolásticos. Temos assim um real-*físico* e um real-*metafísico*.

"*Essência* significa a soma das determinações de um objecto, o *conceito* essencial que contém tôdas aquelas notas que são comuns aos indivíduos de uma mesma classe de ser, e só aquelas que constituem precisamente essa classe com diferença de tôdas as outras... Uma essência, enquanto é comum a vários sêres e constitui por isso mesmo *conceito* essencial dos

---

(1) Ainda nada podemos concluir dessa polêmica de magna importância para o pensamento filosófico, considerada ingênua para os que seguem as pegadas do século XIX. Se houve períodos de exagêro e até de decadência da escolástica, há períodos áureos, e os temas filosóficos nunca foram tratados com tamanho cuidado, nunca os matizes das idéias e das distinções foram tão bem examinados, pesados, comparados, como durante a obra escolástica.

Não temos preferência por esta ou aquela filosofia. Não nos filiamos a nenhuma, e somos fiéis apenas ao pensamento que já esboçamos. Procuramos, nos pontos eminentes da filosofia (ocidental e oriental), aquêles cumes por onde desejamos voar. Nada construiremos de melhor para o progresso do pensamento universal do que procurar o nexo que liga os altos cumes das montanhas entre si. E êsse nexo é a altura, a eminência, e a pureza diáfana de um ar límpido e bem oxigenado. Por isso, não nos preocupam seitas nem opiniões sectárias. Não desprezamos êstes para valorizar aquêles. Amamos o conhecimento quando grande, o saber quando sublime, e os sábios quando dignos...

mesmos, só pode achar-se, enquanto *tal*, num sujeito cognoscente; não pode ser um "objecto" do mundo físico... Pertence necessàriamente à ordem lógica... E se considerarmos a essência puramente em si, em absoluto, ou enquanto é capaz de receber a existência, então tal essência pertencerá à ordem real. Estará "objectivada", será um "objecto" da ordem "metafísica", um "objecto" do reino das possibilidades, do qual pode ser transladado para a existência pela acção de uma causa eficiente, e convertido, dêsse modo, num objecto da ordem "física"... Os conceitos, nós os concebemos como "criações" da ordem "lógica" (Fuetscher, pág. cit. 44-45).

Daí, a base tomista da distinção real de acto e potência fica assegurada, mas não sabemos qual espécie de real, se o real-físico ou o real-metafísico.

Se se admitir um paralelismo perfeito entre a ordem metafísica e a real, então tudo quanto se distingue real-metafìsicamente será distinto real-fìsicamente, isto é, o que pertence à ordem da possibilidade e o que pertence à ordem da existência.

Os objectos metafísicos prescindem, portanto, da existência.

Se não existe o paralelismo, então, neste caso, os objectos de ordem metafísica, distintos real-metafìsicamente, podem ter uma identidade real na ordem da existência.

Resta provar, e em cada caso, que há uma distinção real-metafísica e real-física. Estamos, então, no problema do paralelismo entre a ordem do ser e a ordem do conhecimento.

Aceito êsse paralelismo, distingue-se *realmente* o que é distinto *independentemente* do *conhecimento*. Tôda distinção lógica ou conceptual é aquela que apenas se realiza no plano do conhecimento.

"As essências metafísicas, enquanto supõem uma abstracção do pensamento, dizem relação com o sujeito cognoscente, e sob êsse ponto podem ser computadas como da ordem do conhecimento, por contraposição à ordem física de ser, cujos objectos não possuem o ser em tal ordem por meio do pensamento. Por isso, a ordem do conhecimento não coincide exactamente com a ordem "lógica", pois os objectos metafísicos não são ainda objectos "lógicos". Ambas convêm em não poder "existir" em sua ordem, mas dependendo de um sujeito cognoscente. Mas, fora disso, as criações *lógicas* são de tal índole, quanto ao seu *conteúdo*, por exemplo, o conceito universal *como tal* — que não podem achar-se, *nem sequer* segundo sua "qüididade", fora de um sujeito cognoscente: enquanto as essências

metafísicas — por exemplo, homem, causa, e substância — podem achar-se, enquanto ao seu conteúdo, realizadas na ordem *física*. A consciência metafísica, concebida como essência metafísica de um ser, converte-se no *conceito* essencial do mesmo, e, conseqüentemente, num *ens logicum*. Em compensação, se se considera a compreensão puramente *isolada*, esta essência, considerada em absoluto — exemplo: homem — pertencerá à ordem metafísica e será um *ens metaphysicum*. E tal seguirá sendo, embora se considere a possibilidade de realização dessa essência. Se se acha de facto realizada na ordem da existência, então será um *ens physicum*. Assim a mesma essência, segundo os diversos pontos de vista pode pertencer a diversas ordens" (Fuetscher, pág. 47).

Não negam os escotistas a fundamental distinção real entre acto e potência, mas negam que seja apenas uma realidade "independente do conhecimento".

A ciência, para os metafísicos, *est de universalibus*. Ela estuda os objectos mediante a abstracção de sua individualidade e os estuda na generalidade. Mas a ciência não os estuda em sua forma abstracta, mas enquanto à sua *qüididade*. Consideram os metafísicos a ordem da essência por contraposição à ordem da existência. Os objectos da metafísica não subsistem antes da actividade cognoscitiva e com independência dela, mas pressupõem a abstracção da existência, como o mostra Fuetscher.

Abstraímos as "essências" das coisas que se apresentam ante nossa experiência interna e externa, analisamo-las e comparamo-las com os diversos elementos singulares, formamos novas unidades, e chegamos, por êste caminho, às relações e leis necessárias que reinam entre elas.

* * *

Na escolástica, tanto os "tomistas como os escotistas" e os "suarezistas" dão aos conceitos universais um valor objectivo, em oposição aos nominalistas. São por isso, todos, *realistas*.

Também aceitam que se verifica no objecto apenas a *compreensão* dos conceitos universais (*id quod*) não o factor de *universalidade* (*modus quo*).

Para Tomás de Aquino, o universal não sòmente tem uma existência *post rem* em nosso intelecto, mas uma existência *in re* nas coisas particulares, e uma existência *ante rem* no espírito divino.

Dessa forma, todos aceitam pelo menos o universal *in re* e *ante rem*. Não podemos deixar de chamar a atenção para a polêmica dos universais, para que possamos, afinal, colocar o tema de acto e potência na filosofia actual, e procurar a solução que o enquadre dentro da "teoria das tensões".

Tal polêmica já a estudamos em "Teoria do Conhecimento" e anotaremos apenas alguns aspectos, imprescindíveis para a boa inteligência do tema, ora em exame.

A concepção platônica, realista, consiste comumente em admitir-se, — dada a semelhança com certas passagens da obra de Platão, onde parece (e noutra ocasião justificaremos êsse nosso *parece*) aceitou uma subsistência das idéias, — que são coisas, independentes dos factos e dados antes do factos (*ante rem*).

A posição nominalista é extremada, e nega essa subsistência.

Para o conceptualismo (*in re*), as coisas de ordem real estão individualizadas por si mesmas, negando-se e desprezando-se a *objectividade* dos conceitos universais.

"Esta doutrina não conhece um têrmo médio, a saber, que a mente seja capaz de distinguir mais do que nos objectos é distinto *ex natura rei*, independentemente do nosso conhecimento. A abstracção consiste ùnicamente em que a mente separa o que *a parte rei* não está *actu separado*, mas é distinto *actu*, e independentemente do conhecimento" (Fuetscher).

A teoria da abstracção total, na escolástica, concede à mente a capacidade de separar ou de distinguir o que é idêntico *ex natura rei*. Na mente, refracta-se, separa-se, o que se dá unido no real-físico.

Colocadas essas premissas, podemos partir para a análise do que nos interessa: se há uma distinção real-física entre acto e potência.

* * *

Na relação entre acto e potência como sujeito cognoscente, a posição tomista é declarada platônica, por alguns escolásticos não tomistas. "... *A imaterialidade* é a condição da *inteligibilidade*. O cognoscível é o imaterial, não o material. O que é *actu* cognoscível, deve estar *actu* livre da matéria. Em compensação, o que está *actu* na matéria não é cognoscível *actu*, mas só em potência, pôsto que pode ser despojado da matéria. Com êsse fim, possui o homem uma faculdade espi-

ritual particular, o *intellectus agens*, cuja missão é despojar a forma da matéria, e fazê-la, dêsse modo, *actu cognoscível*. Muito bem: como a matéria é o princípio da individuação, resulta daí que o singular, o indivíduo, não é directamente cognoscível, mas apenas a forma "abstraída" da matéria, o universal. O singular conhece-se por referência à imagem sensível da fantasia, imagem da qual o *intellectus agens* tomou a forma universal" (Fuetscher, pág. 32).

Todo cognoscível é reduzido a esquemas, através da assimilação, portanto, incluído no esquema, que é conteúdo do conceito. Desta forma, tudo quanto conhecemos são qualidades, notas, aspectos classificáveis em conceitos. Por mais que procuremos captar a singularidade da unidade, ela nos escapa, porque tôda a nossa inteligibilidade está condicionada aos esquemas, que funccionam como generalizadores.

No entanto, *sabemos*, sem ter uma intelecção (dentro da actividade da intelectualidade) que há essa unicidade, mas sabemos *confuse*, confusamente (fundida com... outros aspectos).

O existencialista, que afirma, desespera de obtê-la, porque sempre encontrará véus que a ocultam. O único é inapreensível e incomunicável, afirma. Mas que apreensibilidade e que comunicabilidade quer êle?

Uma apreensibilidade e comunicabilidade intelectuais só as podemos ter *através de* conceitos e *por conceitos*, portanto generalidades. Quereria apreender a unicidade, através dos sentidos, pela sensibilidade? Impossível por que êstes estarão condicionados aos esquemas sensório-motrizes e pelas estructuras já formadas por nós, através da experiência, e tôda apreensão estará condicionada ao dinamismo da adaptação psíquica.

Os fundamentos platônicos do tomismo têm uma base, e esta, esquemàticamente, está fundada na intelectualidade e no sensório-motriz (sensibilidade).

A cognoscibilidade está, portanto, jungida ao geral, ao *imaterial*, à forma que se actualiza no singular, sem se tornar singularizada, isto é, em franca oposição a êste.

A materialidade da singularidade é inapreensível. E para o tomismo, a forma unida com a materialidade não é *actu* cognoscível, mas só em potência. Terá, portanto, que despojar-se primeiramente da matéria, "desmaterializar-se" para ser *actu intelligibilis*. Com êsse fim, ratifica a psicologia tomista o *intellectus agens*, cuja actividade estudamos na "Teoria do Conhecimento".

Uma série de problemas metafísicos surgem aqui para a escolástica que os discute e ainda não os resolveu, como muito bem o aceitam os seus partidários.

Como tais temas estão presentes hoje em tôda filosofia, procuremos a seguir o nexo dialéctico que os concilia, segundo a nossa posição. Para tanto, necessitamos prosseguir na análise do acto e potência, tema para onde converge grande parte dos problemas da filosofia.

ARTIGO 2

ACTO E POTÊNCIA

Decadialéctica

A nítida distinção entre acto e potência pode ser estabelecida dialècticamente:

Temos, aqui, em acto, um número indeterminado de tensões. Estas tensões, sem que nada contradiga a sua ordem, podem coordenar-se em conjuntos tensionais, que por sua vez formam tensões-conjuntos, as quais coordenam-se entre si, formando tensões-conjunturas, constituindo, afinal, constelações de tensões, tensão-constelação, e até planos tensionais.

Que é acto, que é potência, então?

O acto revela-se na tensão formada, em sua conjunção de elementos, formas, coordenadas, ordem, coerência. A tensão, como um *sendo*, também é acto. Mas, nesse *sendo*, a tensão não é tudo quanto pode ser, mas apenas uma parte, pois ela continua em seu processo, que é o funccional de suas partes e do todo, a realizar, dentro da ordem e da forma, e segundo as constantes exigências emergentes e predisponentes, novas combinações, que formam o seu existir, que é dinâmico portanto.

Contado desde o instante que surge uma tensão, tudo quanto forma o seu prometêico é potência. Mas a tensão, em acto, é o prometêico dos elementos componentes que se actualizam na nova forma. Todo o epimetêico de uma tensão, os momentos porque passou, foram possibilidades actualizadas que abriram campo a novas possibilidades.

A potência é assim a forma virtual das tensões, já contida nos elementos, que as condições coordenadoras não permitiram ainda se actualizassem numa ordem nova. Acto *há* sempre quando surgem as tensões ou quando se configuram numa transfiguração, que dá nascimento a uma nova tensão.

É evidente, assim, que potência e acto são distintos, inseparáveis na concreção, que o nosso conhecimento, por ser cinemático, e dar-se no tempo, separa-os.

As possibilidades não actualizadas e os possíveis, de que já falamos e esclarecemos, correspondem perfeitamente à nossa posição.

Para Tomás de Aquino e os tomistas a forma é acto. E o é no complexo do acontecer; mas a forma é inseparável também da potência, embora distinta.

E se a potência limita o acto, como o afirmam os tomistas, também, por sua vez, o acto limita a potência. Se a potência dá os contornos de limitação ao acto (forma), êste livro, aqui, determina, delimita o *acto-forma* livro, também a matéria (potência para os tomistas) que compõe êste livro, está limitada pelo acto, porque, enquanto ela é como aqui, ela não é outra coisa.

A forma é potência-actual para nós, porque é, no existir, como um possível dentro da ordem, que se actualiza na individualidade e através desta se multiplica em indivíduos, sem multiplicar-se como forma, que é apenas um número qualitativo (*arithmós* no bom sentido pitagórico) do acontecer, e dentro do acontecer.

Não há, assim, pròpriamente, separação entre o nosso ponto de vista e o dos tomistas; apenas buscamos dar-lhe outra base, que não o refuta, mas o completa dialècticamente, e evita caiamos nas posições abstractistas dos essencialistas ou dos existencialistas.

Outras análises prévias são necessárias antes de alcançar a síntese final.

A eficacidade do acto é o que perdura no existir. Neste, a hibridez é revelada pela sucessão, mas esta, por sua vez, revela a eficacidade do que existe enquanto existe, e, enquanto o que existe sucede, o que sucede eterniza o acto eterno, presente, eficaz revelação perene da eternidade.

Em nenhum momento há suspensão do existir, e essa plenitude é a revelação do ser.

Acto é êsse "eternizar-se" do existir, a eficacidade de tudo quanto acontece, que é enquanto acontecer, qüididativamente, unívoco, eternamente o mesmo.

A tensão estructural, enquanto coerência, coesão, é acto permanente; o processo estructural e suas relações com outros etc., é hibridez de acto e potência (inseparáveis e complementares).

A tensão, como sua coerência total, é acto, e êsse acto é o que revela a unidade na multiplicidade.

A intensidade, com síntese polarmente favorável da qualidade sôbre a quantidade, é medível pelo quantitativo de sua intensificação, que, enquanto acto, é homogeneamente o mesmo.

Invertendo o que é invertível, podemos dizer o mesmo da extensidade.

Potência é o conjunto das pré-actualizações (ainda não sucedidas), mas já contidas, emergentemente, na eficacidade do acto que as eficientizará ou não, dependendo da predisponência.

Possibilidades são essas mesmas pré-actualizações, ainda não contidas na eficacidade do acto tensional, quando imediatamente considerado, mas que podem surgir no seu eternizar--se, desde que haja cooperação de factôres para tal.

Possível o que não contradiz a eficacidade do eternizar-se do acto, desta ou daquela tensão, ou dos conjuntos tensionais; em suma, o que não contradiz o ser, e inclui em si aptidão de ser prefixado (isto ou aquilo).

Vejamos o exemplo que nos oferece a água.

Quìmicamente, é um composto de hidrogênio e oxigênio. Enquanto *H* e *O*, a água é uma possibilidade de ambos, que se torna acto quando as condições predisponentes das coordenadas ambientais permitem que essa possibilidade *emerja* (possibilidade emergente) .

Ao actualizarem-se H e O, em água, *há*, na actualização, a eficientização da eficacidade.

H e O têm a eficácia virtual de se combinarem em algo que seria qualitativamente diferente dêles, embora quantitativamente igual.

A actualização torna essa eficácia, de virtual em eficiente, pois ela, ao actualizar-se, torna-se, ela mesma, em água (a eficácia do O e do H).

Mas, ao tornarem-se água, H e O virtualizam-se enquanto tais. E a *virtualização é a eficacização da eficienticidade.*

Enquanto H e O eram ambos eficientemente H e O, mas, na água, H e O, enquanto tais, passam para um estado de eficácia virtual, pois *podem* voltar a ser separados. Dessa forma, a eficiência, que se manifestava em serem H e O, deixa de ser tal para ser apenas eficácia virtual, isto é, tornar-se virtualidade (de *virtus*, que, por sua vez, vem *vis*, fôrça, capacidade de...), capacidade de ser qualitativamente diferente do que é, aqui e agora, no conjunto, e segundo as coordenadas em que está.

Pois, a água, enquanto água, sendo diferente dos elementos componentes, não os transforma, pois ambos não deixam

de ter uma positividade, em estado de eficácia, virtual, pois não deixam de ser H e O.

A eficiência é um produzir-se, isto é, o eficiente produz-se no efeito, enquanto a eficacidade é a capacidade de produzir, sem transformar-se no efeito. Esta conceituação é da filosofia moderna.

Dessa forma, a tensão, enquanto tal, não nulifica a eficácia dos elementos componentes que continuam virtualizados e com a possibilidade de actualização de estados, tanto regressivos como progressivos (epimetêicos e prometêicos).

A eficacidade, dessa forma, *é do acto, e não acção,* pois acção exigiria a *operação interativa* da completação da potência, é ela modal. Nesse caso, o acto, enquanto tal, é acto potencial, ou melhor, Acto-potência (acto da potência) para falarmos dialècticamente.

E vejamos por que: no caso da água, H e O estão, como tais, em estado de virtualidade, mas não perdem sua eficácia, pois essa virtualidade é uma capacidade, que as condições ambientais poderão predispor a separação, permitindo que voltem ao estado de H e de O, isolados.

A eficàcidade não desaparece, enquanto êles formam a água, mas não se eficientizam, quando em tal situação, como H e O, mas apenas como água.

Dessa forma, o conceito de *virtualidade* é sintético de potência + acto (potência do acto, ou potência actual ou acto-em-potência-de-ser, como o propõem muitos) com a predominância do primeiro conceito; e o de *actualidade* é sintético de *acto*-potência, com a predominância do acto (potência em acto de ser, ou acto que pode). Evita-se dêste modo a separação real-física de acto e potência, atribuída ao plano cronotópico, o que levaria a aporias insuperáveis, sem que se deixe de reconhecer uma distinção real-metafísica e lógica, que se dá entre ambos, *hic et nunc*, sem excluir a opinião de quem, colocado no plano teológico admita a distinção real-física não mútua, pois o acto puro se dá sem mescla de determinabilidade, de potência passiva, sem excluir a potência activa, como muito bem mostra Tomás de Aquino em "*De Potentia*".

O estado de eficácia é o acto desta espécie ou modo que pode eficientizar-se em outra espécie modal ou substancial ou accidental. Portanto, na eficácia, há a simultaneidade do acto determinado e da determinabilidade, que se eficientiza em outra determinação, acto, na acção (devir), no produzir-se, portanto sucessivo, tempo. E nessas actualizações, novas eficácias

se revelam, porque são meras possibilidades, meras determinabilidades aptitudinais de um ser qüididativamente determinado, que se existencializam pela eficientização (*arithmoi* essenciais que se *existencializam* simbòlicamente) (1).

A eficácia está sempre presente, e eterniza-se no acontecer, pois tudo quanto pode ser (vir-a-ser) é já de certo modo da eficácia do ser, pois, do contrário, viria do nada, o que é absurdo. A eficientização é o existencializar-se da possibilidade que, pela acção realizada por um acto, dá-se fora de suas causas, *existe*.

Em suma, o ser tem em si todos os possíveis, e êstes, como tais, são da eficácia do ser e se eficientizam na determinação da existencialização, no dar-se fora de suas causas, no existir. Por isso a potência activa é já um eficientizar-se da eficácia incompleta, faltando-lhe apenas certas determinações que a caracterizam nesta ou naquela espécie, como a fôrça motriz de uma cachoeira é já em acto como fôrça, não determinada ainda como motricidade eficientizada, isto é, sem uma determinação que a especifique actualmente.

Em outros trabalhos nossos tivemos oportunidade de mostrar quanto influi na construção dos esquemas abstractos os ângulos dos quais construímos as nossas perspectivas. Entre tais ângulos, estudamos o da razão e o da intuição. Se nos colocamos ante a história, do ângulo da razão, e volvemos nossos olhos para o passado, tudo segue uma ordem que revela a *necessidade*. Mas se, do ângulo da intuição, captamos os acontecimentos actuais em seu suceder, tendemos a ver, na história, a presença da *liberdade*. E tal podemos aplicar tanto no sector social como no individual, porque segundo os ângulos, julgamos *livre* ou determinado quem os realizou.

Por isso, só dialècticamente podemos compreender a história, como necessidade-liberdade e como liberdade-necessidade.

O mesmo podemos dizer de acto e potência. O composto, a hibridez de acto e potência, que nos revela o existir, que

---

(1) Essa existencialização é simbólica; portanto analógica. O *arithmós*, como tal, é uma estructura aptitudinal do ser que não se distancia dêle, nem se entifica subsistentemente. O que se entifica é o ser determinado como *arithmós*, repetindo-o, copiando (*mímesis* platônica) simbòlicamente, aquêle que nunca deixa de ser no ser, pois é da sua eficácia. Assim o 3 não se entifica subsistentemente em três objectos. Êstes, enquanto três, simbolizam-no. E como no símbolo há analogia, e, nesta, um ponto de identificação, há uma identificação entre a essência possível (*arithmós*) e o ente existente de sua espécie, mas êste ponto só no "Tratado de Simbólica" se esclarece e justifica.

intuicionalmente captamos, mostra-nos a presença de ambos. Mas não podemos, naturalmente, quando visualizamos êsse complexo do ângulo da razão, deixar de ver a antecedência do acto e a sua nítida superioridade, a ponto de têrmos de subordinar-lhe a potência.

Que acto e potência formam um todo, sem separações estanques, já não há a menor dúvida, como também não a há quanto a uma distinção real, pois podemos considerá-los, no composto acto e potência, como faces do mesmo acontecer.

Ora, vejamos: pelas análises que já tivemos ocasião de fazer, a eficacidade do ser eficientiza-se no existir, do nosso existir tempo-espacial, que dêle não se separa estanquemente, real-fìsicamente. O que temos, em tensão, é o eficientizado, que tem uma eficácia ainda não determinada, embora determinável. O acto, na hibridez do existir, é a determinação sucessiva da potência, que é eficaz, porque se funda, como modo de ser, na eficacidade do próprio ser. Sua determinação depende, não só de factôres internos (emergentes), como de externos (predisponentes).

Qualquer ente é tudo quanto pode ser dentro de sua ordem ou série, mas apenas como eficacidade virtual na imanência. As determinações, os limites que possa ter, no suceder tempo-espacial, dependem, não apenas da emergência, mas da predisponência, que permitirá tal ou qual actualização.

O que existe é sempre actual, mas não é totalmente actual. Seu epimetêico e seu prometêico actualizaram-se ou se actualizam ou se actualizarão no complexo tempo-espacial ao receber determinações. Tudo o que tem fronteira é tempo-espacial.

O ser, enquanto ser essente (tomado metafìsicamente, é acto, eficacidade) tem um *perfil* e não fronteiras, é todo o essente, mas, ao determinar-se na estructuração, que é hibridez de forma-matéria, para usarmos a conceituação clássica, mas já dialéctica, torna-se ente, limite, fronteira, separação formal, embora sustentado em todo o ser.

Eficientiza-se, faz-se; de *é* passa a *sendo,* que separamos metafísica e gnosiològicamente, embora coeternos no Todo.

Assim, na escolástica, forma é acto, matéria é potência. Mas a matéria é inseparável da forma. Ela tem, pelo menos, esta ou aquela forma, nunca, porém, é informe. Também essência é acto, e existência é potência, mas a existência sempre tem essência, esta ou aquela, nunca, porém, é privada de essência, também segundo a escolástica.

Ora, sucede que se a matéria recebe sempre uma forma e nunca está sem forma, ela pode, ademais, receber sucessivamente outras formas. Mas essa possibilidade ilimitada-limitada da matéria está condicionada pelo contôrno que predisporá a actualização destas ou daquelas formas. Quando a tem, está em acto, o que na verdade sempre está, mas, como pode receber outras, essa capacidade receptiva é que nos leva a conceituar *potência*.

No ser, ontològicamente considerado, tudo está em acto, pois tudo é eficaz, êle não tem fronteiras, mas *há* fronteiras, êle é perfil (como muito bem já o mostrara Parmênides, que também estava certo). A diferença entre ser, ter, estar e haver é rica de inteligência para nós. O ser é perfil, e nêle *há* fronteiras (distintas dêle). Os entes finitos *têm* fronteiras, como *têm* perfil, mas não *são* perfil.

Nos entes finitos *há* condições para receber determinações.

Mas *têm* determinações, e actualmente não *têm* tôdas as determinações que nêles se podem dar. Quando *estão* determinados, as possibilidades que *haviam* se actualizam, isto é, tornaram-se *estados*. Essas modalidades protêicas do ser são sempre ser que, de eficazes, se eficientizam em formas determinadas.

Onde a separação nítida dêsse devir? Não há, porque, se houvesse, teríamos de intercalar nada entre o ser que estaria envolto pelo nada, sem a possibilidade de essas partículas de ser eficientizarem a sua eficácia.

Por isso o devir (sendo) e o ser são conceitos também inseparáveis, embora distintos Heráclito *também* tinha razão.

O conceito dialéctico "*devir-ser*" é concreto assim; enquanto separados, ser e devir são abstractos, como o são abstractos acto e potência, que formam o conceito dialéctico "*acto-potência*".

O acto é a potência determinada, é a eficácia-eficientizada; potência é o acto determinável, a eficiência eficacizada. No ser, enquanto ser, a eficacidade é pura. Na parte, a eficácia é coeterna com a eficiência. Por isso, no existir, a hibridez acto e potência forma uma concreção, que oferece distinção real, não separação real-física.

Por um princípio de suspicácia devemos sempre suspeitar do exagêro abstractista, para o qual tende o nosso espírito, e evitar, assim, que os conceitos, que construímos, sejam por nós considerados como ensidades hipostasiadas, extraídas da concreção, onde mergulham suas genuínas raízes.

A ACÇÃO ANTE A TEORIA DAS MODAIS

A acção é transeunte ou imanente. É transeunte a que tem seu efeito fora do agente, e imanente a que o tem no próprio agente.

A acção, para Suarez, é um modo. É a razão formal da causalidade, da dependência real do efeito quanto à causa.

Entre as inúmeras perguntas que faz Suarez sôbre a acção, interessa-nos, sobretudo, saber se a acção radica ou no agente ou no paciente.

A acção é algo intermédio entre a causa e o efeito (*aliquid medium inter illas*). Não é o efeito produzido, nem a causa que produz, nem a síntese de ambos, é a dependência real entre o efeito e a causa, que radica no efeito.

A causa agente pode existir sem a acção que dela dimana, pode obrar ou cessar de obrar na acção, o que permite nìtidamente distinguir a causa de sua acção, e também do efeito, porque êste é o término daquele, e um mesmo efeito pode ser alcançado por meio de acções diferentes. Pela acção, o efeito se constitui dependente de sua causa.

A acção é, a *parte rei,* uma dependência real, afirma Suarez, mas é uma dependência da causa eficiente; é a dependência real do término para com seu princípio agente. A dependência é dependência de quem depende; portanto é do término que provém do agente, e como é um modo não pode depender de si mesma. Por isso, a acção não pode existir sòzinha, porque não há dependência sem algo que dependa. O modo é recebido no paciente, e neste caso a acção é recebida no paciente, sendo o modo de dependência dêste ao agente.

No tocante às acções transeuntes tudo é claro. Mas, nas acções imanentes, estas se dão no agente.

No primeiro caso, a acção é o *fieri;* emana do agente, mas nêle não permanece.

Resta agora ver a acção imanente para Suarez. Para muitos tomistas não há aqui pròpriamente acção, pois esta induz o paciente e, nas imanentes, não há paixão (de *pathos,* no sentido de *passus,* sofrido).

Mas Suarez argumenta que os actos imanentes são verdadeiras qualidades, e que se produzem por suas potências (são intensistas, diríamos). São actos imanentes, por exemplo, o ser bom, mau, sapiente, etc. Mas há, nesses actos imanentes, dependência das qualidades às potências que os produzem, ale-

ga Suarez. O términо pode permanecer no sujeito, e a acção tende ao seu término. A acção imanente pode ser distinguida como acto de produzir e como produto. No primeiro caso, tem razão de produção, *é a acção pròpriamente tal;* como término é a qualidade produzida. A acção cognoscitiva é uma acção imanente. E, no conhecimento, engendram-se as *species intentionales*, que se formam com certa semelhança com o objecto conhecido, são representações dos entes reais. Essas espécies aderem-se à inteligência por meio do modo de inherência.

O acto cognoscitivo não se determina totalmente pela espécie, mas em parte, pois há actuação da potência cognoscente.

O conhecimento dá-se pela assimilação da coisa conhecida pelo sujeito cognoscente. O cognoscível é unido ao cognoscente. A potência cognoscitiva é de si indiferente para obrar com êste ou aquêle objeto (é o que chamamos acomodação indiferenciada dos esquemas aos factos). Mas prossegue Suarez dizendo que para que se dê o conhecimento deverá ser determinado pelo objecto, que é trazido ao sujeito, ao inverso de Nikolai Hartmann, que diz ser o sujeito, em certo sentido, que sai atrás do objecto. (Vê-se desde logo que ambos actualizam apenas um dos períodos da adaptação gnosiológica, por nós já estudada na "Teoria do Conhecimento", pois enquanto Hartmann vê a acomodação, Suarez vê a assimilação. A aparente contradição entre ambos, reduz-se, dêste modo, à maneira unilateral que cada um tem de ver os períodos de um mesmo processo).

A determinação é intrínseca à potência cognoscitiva. (*Quando objectum unitur potentiae media specie necesse est speciem esse instrinsice in potentia cognoscente*). A espécie é um accidente real, e no conhecimento é necessária a união do objecto com a faculdade cognoscitiva. A recepção da espécie implica atenção, papel activo do cognoscente, modo da potência activa do cognoscente.

Mas Suarez admite uma distinção entre o acto de conhecer e a potência informada pela espécie.

Portanto, o acto de conhecimento não coincide com a espécie, mas está determinado, em parte, pela espécie e em parte pela potência cognoscitiva. O acto cognoscitivo é, pois, a potência informada pela espécie. Em tôda a acção cognoscitiva, realiza-se um término intrínseco, modalmente distinto de tal acção. A qualidade alcançada é o término da acção cognoscitiva, e o conhecimento, enquanto acto produzido, é o verbo, o acto de conhecer *in facto esse* (ser em facto). O verbo é o meio *quo* e não *in quo, pelo qual* e não *no qual* se conhece, do qual resulta uma qualidade, término do acto.

Há uma positividade no pensamento de Suarez que, neste ponto, não exclui, embora pensasse êle o contrário, a positividade de Tomás de Aquino e a de Duns Scot, mas êste tema não poderá ser estudado na Ontologia, pois pertence ao campo da Noologia, onde voltaremos a examiná-lo, trazendo outros aspectos, que por ora não podemos abordar.

Depois dêste exame da posição modalista, pode-se compreender que a acção implica a eficientização da eficácia que se determina. O determinado é o *terminus* ad quem, no qual a acção é inherente e em dependência do acto, duas modais que nos auxiliam a compreender o problema de acto e potência, duas grandes modais do ser, enquanto tal, dêle inseparáveis. E temos aqui, também, uma base para compreendermos que, na conjunção e cooperação das modais, possam surgir substâncias e respectivos accidentes, o que havíamos já salientado, quando tratamos da teoria modalista, e que receberá novas provas e argumentos na "Teoria Geral das Tensões".

ARTIGO 3

MATÉRIA E FORMA

No exame que fizemos na "Decadialéctica" da teoria aristotélica da substância, desenvolvemos o histórico do pensamento grego sôbre o tema da matéria e da forma.

Não reproduziremos os aspectos decadialécticos ali estabelecidos, nem a colocação da solução parmenídica em face da platônica, a primeira identificando forma e matéria, e a segunda antitèticamente distinguindo-as, de tal modo, que muitos, e quase todos, viram em Platão um dualista, cujo dualismo teve, na solução hilemórfica de Aristóteles, uma síntese das concepções opostas.

A influência que teve o pensamento aristotélico na escolástica, sobretudo em Tomás de Aquino, que o ampliou, e as grandes disputas travadas sôbre tema de tal importância, obriga-nos a examinar alguns aspectos que nos servirão de ponto de partida para as análises que se impõem em face das actuais concepções da matéria, e que, na "Cosmologia", serão tratadas do ângulo cosmológico.

Tomás de Aquino, em seu comentário sôbre a *Física* de Aristóteles (1. 1.º, lect. 13, in fine), diz: "Sabe-se que a madeira é alguma coisa independente da forma de uma cadeira ou de um leito, porque, ora a madeira se apresenta sob a forma de uma cadeira, ora sob a forma de um leito. Por conseguinte, quando vemos o ar tornar-se água, é preciso dizer que alguma coisa, que é num dado momento sob a forma do ar, é, em outro momento, sob a forma da água. E assim, êsse alguma coisa, que não é a forma do ar e não é a forma da água, representa, em relação a essas substâncias naturais, o mesmo papel que o bronze em relação à estátua, a madeira em relação à mobília, e não importa que sujeito material e informe em relação à forma: é o que chamados matéria primeira (*materia prima*)".

Eis, pois, um princípio da natureza das coisas. Mas êsse princípio não é um da mesma maneira que êste objecto é uma coisa determinada, quer dizer como um indivíduo que se pode mostrar; pois isso implicaria que a matéria tivesse uma forma, uma unidade em acto. Mas diz-se que a matéria prima é real e uma, sòmente e quando está em potência em relação à forma (*inquantum est in potentia ad formam*).

A matéria prima, como tal, é indeterminada, mas determinável, e considerada como tal não tem qualquer determinação, nem qualitativa nem quantitativa, nenhuma propriedade atribuível aos sêres existentes: é mera e pura potencialidade, sem nenhum acto. Conseqüentemente, enquanto tal, é inexistente, mas é apenas a determinabilidade dos sêres transformáveis, daqueles cuja forma pode ser substituída por outra.

Essa concepção da matéria prima torna-a um princípio do ser.

Mas tal matéria, que não tem existência, só se pode dar informada, com esta ou aquela forma, embora sempre apta a receber outras. Portanto, a matéria prima depende sempre da forma substancial, e ela está sempre unida a uma forma.

Os sêres materiais não são simples, mas compostos de matéria e forma, *to synolon* de Aristóteles, hilemòrficamente compostos (*hylê,* matéria; *morphê,* forma). São êles, portanto, os seus princípios.

Nós conhecemos os sêres por suas determinações. Como a *matéria prima* não os tem, não é ela, conseqüentemente, cognoscível enquanto tal, razão porque só a podemos definir negativamente, isto é, por recusa.

A forma é o princípio de acção e de finalidade, e a matéria é o princípio passivo, informado por aquela. Desta maneira, a dualidade matéria e forma reduz-se à dualidade de potência e acto, ou, em outras palavras, pode ser compreendida dentro daquela dualidade.

Todo ente composto o é de matéria e forma. A forma é a determinante; e a matéria, determinada e determinável. Tendem os tomistas a considerar que a actualidade do composto é dada pela forma.

Surge para a ontologia um problema: êsse princípio (matéria) é dotado de um ser próprio e realmente distinto do da forma?

Os tomistas responderão pela negativa; enquanto Duns Scot, pela afirmativa.

E pondera Duns Scot, que num composto é preciso compreender, pelo menos, dois elementos. E se matéria não tem positividade, não a teria também o composto de forma e matéria.

Outra posição afirmaria que a matéria não é apenas um dos elementos do composto, mas tudo, e muito menos será o que os tomistas consideram. Só ela tem uma realidade positiva.

A matéria conhece progressos, mas não extrínsecos e sim intrínsecos, que é a forma, intrínseca à matéria. Nesse caso, a forma é apenas uma das suas determinações. É o pensamento dos materialistas.

O *concreto*, finitamente considerado, é o que se desenvolve com, e implica uma dualidade, pelo menos. Desde que o concreto é reduzido a um só elemento, a geração e a corrupção tornam-se inexplicáveis, pois implicam, como na geração natural, que um têrmo engendrado substitua um têrmo contrário. Tal passagem implica uma via que não seja nem um nem outro têrmo. E essa via que recebe, ora uma, ora outra, é a matéria. A matéria tem um gênero de realidade, e essa realidade é a de ser potência para a forma ou formas.

Mas Duns Scot argumenta que há duas espécies de potência: a subjectiva e a objectiva. Esta é o têrmo a que pode a potência tornar-se, como, por exemplo: o mármore, que é estátua em potência. A subjectiva é o próprio sujeito, que está em potência em relação a um têrmo. No exemplo acima, o mármore tem a potência de tornar-se estátua. Se a estátua de mármore exige o mármore, êste não exige a estátua, e se a primeira não pode existir sem o mármore, êste pode existir sem ser estátua. Duns Scot chama de *creabile*, o criável, o que está em potência "objectiva" sòmente ao ser ao qual pode tornar-se, e não em potência subjectiva. Neste caso, a estátua é um *creabile* em relação ao ser que o contém em potência, e antes de ser criada não é sujeito, não é nada.

Ora, a matéria é um sujeito e é, portanto, alguma coisa, e como tal tem uma *entitas*, o que é rejeitado pelos tomistas, para os quais a matéria está apenas em potência "objectiva", negando-lhe assim qualquer realidade subjectiva.

Mas alega Duns Scot que, se a matéria não tem nenhuma realidade própria (subjectiva), ela é nada e, neste caso, um dos dois têrmos da geração desaparece e, com êle, a geração. Não haveria sêres compostos e tudo seria simples, e alguma coisa só pode estar em potência de existir na potência activa de sua causa, senão tôdas as causas produziriam sùbitamente todos os efeitos possíveis. E se tal não se dá, é por que sua eficácia é limitada pela potência subjectiva da matéria, que actua como factor emergente para que o efeito possa produzir-se. Se é nada, como poderia sequer receber e canalizar a eficácia das causas? Se Aristóteles considera a matéria como receptáculo da forma, como, sendo ela nada, poderia receber a forma?

Reconhece Scot que todos aceitam que a matéria seja o sujeito da transmutação substancial, mas poucos que seja ela dotada de uma entidade própria à parte da forma (1).

Se a matéria é um dos princípios do ser, não poderia ser nada, pois, do contrário, teríamos de aceitar que o nada seria princípio do ser. Daí conclui Duns Scot que "... matéria tem uma certa realidade (*entitatem*) positiva, fora do intelecto e de sua causa, e é, em virtude dessa realidade, que ela pode receber as formas substanciais, que são simplesmente actos". A matéria não recebe seu *esse* da forma, mas ela, por si mesma, tem o seu *esse* (ser).

Se a matéria é alguma coisa (*áliquid*), é ela também acto. É um ser em sentido restricto, aquêle de menor actualidade e de máxima potência. É um ser intensistamente de grau mínimo, enquanto o acto puro é a intensidade de grau máximo. Em suma, a matéria é o ser, cujo acto consiste em estar em potência em relação aos outros actos.

A matéria é indefinível, pois só o seria se fôsse forma(2).

Em todo o concreto, o que há está, num sentido, em potência; e, noutro, em acto. A matéria, assim, é (porque é fora de sua causa) a actualidade própria da possibilidade em relação à forma (3).

Para o escotismo, a forma é acto, mas há também actualidade no que não é apenas forma. A materialidade em si não contém formalidade. Mas o ser da pura determinabilidade (matéria) é positivo, como o é o da pura determinação (forma). Elementos radicalmente distintos são mais aptos para constituir uma unidade por si, pois a forma carece da matéria e a matéria da forma para ser informada.

Daí conclui Duns Scot: "Digo, pois, que há para mim contradição ao afirmar que a matéria é têrmo de uma criação, e parte de um composto, sem ter um certo ser, quando ela é

---

(1) Nesta análise do tema da matéria limitar-nos-emos ao campo ontológico, sem penetrar no cosmológico nem no teológico, que serão estudados nos livros correspondentes.

(2) Em "Filosofia Concreta" examinamos o tema da matéria, fundados em postulados apodícticos, a fim de lhe dar uma solução.

(3) "Ad aliud de actu, dico quod si accipis actum pro actu informante, matéria non est actu; se autem accipias actum pro omni eo *quod est extra causam suam, sic materia potest dici ens actu, vel actus.* Sed secundum communem modum loquendi, esse actu attribuitur et appropriatur formae" (Op. Ox. t. II, p. 511).

uma certa essência; com efeito, que uma certa essência seja fora de sua causa, sem ter qualquer ser pelo qual ela seja essência, é para mim uma contradição (1).

A alegação da incognoscibilidade da matéria é improcedente para Duns Scot. Pode não ser ela cognoscível por nós. E a forma, que é mais cognoscível, só a conhecemos por suas operações. Conhecemos a matéria por sua relação à forma, mas não se pode dizer que não seja conhecida de outra maneira (2).

A matéria tem uma *idéia*. É ela um dos têrmos do acto criador (o que em "Homem Perante o Infinito" estudamos), acto que é a criação dos têrmos, idênticamente inversos do determinante (acto = forma) e do determinável (potência = matéria), o Yang e o Yin dos chineses, pakriti e purusha dos Upanishads, cujos matizes examinamos naquela obra, bem como a sua justificação e a argumentação que lhe é correspondente.

Portanto, para Duns Scot, nada impede que uma exista independentemente da outra, já que são realmente distintas. A matéria é o receptáculo da forma e como tal está na origem daquela, pois a forma exige a matéria para ser informada, as quais, para Santo Agostinho, são contemporâneas. Diz Scot:

"Um absoluto distinto e anterior a um outro absoluto pode, sem contradição, existir sem êle; ora, a matéria é um ser absoluto distinto e anterior a tôda forma, quer substancial quer accidental; ela pode existir sem o outro absoluto, quer dizer sem forma substancial ou accidental absoluta". Intrìnsecamente não há razão na natureza da matéria para que ela não possa existir à parte.

A polêmica entre tomistas e escotistas, neste ponto, está eivada de malentendidos. A prioridade da matéria sôbre a forma deve ser bem entendida. Scot distingue a prioridade quanto à natureza e a prioridade quanto ao tempo ("*Scotus*

---

(1) "Dico igitur quod mihi est contradictio quod materia sit terminus creationis et pars compositi, et quod non habeat aliquod esse, cum tamen sit aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio" (in Metaph., I. VII, q. 16, n. 6).

(2) "Sive idea accipiatur pro objecto cognito, sive per ratione cognoscendi, falsum est quod materia non habeat ideam; imo quocumque modo idea accipiatur, dico quod materia ipsa habet ideam; sicut enim materia est quid creabile distinctum a forma, sic est quod quoddam ideale, quod habet ideam distinctam" (Op. Ox. 1, II, d. 12, q. 2, n. 7, t. II, p. 518).

distinguit prius quoad naturam, et inter prius quoad durationem seu tempus" — Parthenius Minges, op. cit. III, pág. 269).

E prossegue: *"Nam etiam materia tanquam res determinabilis a forma praecedit necessario formam determinantem quoad naturam, sed non necesse est etiam praecedere quoad tempus; alioquin Deus non posset creare materiam a forma informatam. Similiter videtur non necesse esse* nihil *praecedere mundum quoad tempus, sed videtur sufficere praecedentia quoad naturam"*. Portanto, a matéria, enquanto *res determinabilis* pela forma, precede necessàriamente à forma determinante, *secundo naturam*, não porém necessàriamente quanto ao tempo; ademais, Deus não pode criar a matéria informada pela forma. Semelhantemente, vê-se que não há necessidade de o *nada* preceder ao mundo segundo o tempo, mas vê-se ser suficiente tal precedência quanto à natureza.

Poderíamos dizer que, "qüididativamente, a matéria tem sua entidade, e uma precedência à forma enquanto natureza, pois a forma precisa de uma matéria para informá-la, não há, porém, uma precedência quanto à duração. Por isso, o acto criador, único, cria a dualidade fundamental de todos os entes; isto é, num só acto, sem prioridade na duração para um ou para outro, mas apenas na natureza, o que os distingue, conseqüentemente, de distinção real (no sentido já exposto) (1). Dessa forma, o nada precede segundo a natureza, pois o nada não é natureza ainda; não segundo ao tempo. Êste ponto bem esclarecido, e que evitaria certos malentendidos entre tomistas e escotistas, volverá em "Problemática da Criação", onde examinaremos êste e outros temas tão importantes.

O UNIVERSAL E O INDIVIDUAL

O problema da individuação é um dos temas mais importantes da filosofia. E o é porque êle implica o seu contrário, que é o da universalidade, ao qual é contraposto freqüentemente.

Distinguem os escolásticos o *universale reflexum*, o universal que é apenas o conteúdo de um conceito, como o universal sabedoria", que não precisa nem desta nem daquela, pois pode conceituar-se por si mesmo, do *universale directum*, o correlativo correspondente nos objectos a êsse conteúdo, o que

---

(1) É real tudo quanto tem um ser e não é mero nada. A qualificação pode ser variada (real-modal, real-real, real-física, real-metafísica, etc.).

é real, e, neste caso, será objectivo o conceito ao qual correspondem tais correlativos. Costuma-se também chamar o *universale reflexum* de *lógico*.

A essência *homem* não é subsistente de per si para os escolásticos, porque, do contrário, seria singular, única, e não se poderia repetir nos homens.

Corresponde-lhe a universalidade por que pode responder como correlativo a uma pluralidade de objectos.

Daí a necessidade de distinguir a individualidade, que é o carácter de ser indivíduo, de ser distinto, de formar um todo, uma totalidade, que não pode ser dividida sob pena de deixar de ser o que é. Há uma individualidade *numérica* e uma *qualitativa*. É numérica a individualidade que posso numerar, como êste e aquêle livro, etc., que poderia chamar livro I, livro II, ou livro III... Êste livro é nenhum outro. Está aqui, tem heceidade (de *haecceitas*), é singular, inmultiplicável, e não pode ser êle e simultâneamente outro. Cada homem é numèricamente *êste* homem, mas também o é, cada um, em si, diferenciado *qualitativamente*, Pedro, João, Paulo, etc., pois todos os sêres parecem distinguir-se qualitativamente, embora possa haver sêres que se pareçam iguais.

Também a individualidade pode ser vista como *absoluta* e como *relativa*.

É absoluta a individualidade quando considerada apenas em si. Cada coisa, considerada apenas em si, é individual, numérica e qualitativamente tal coisa.

Como relativa, salientamos a relação dela com outras semelhantes, como Paulo em face da espécie humana. Todo o indivíduo é uma individualidade relativa dentro da espécie.

Podem os escolásticos disputarem entre si sôbre o problema dos universais em alguns pormenores, mas, na verdade, todos estão de acôrdo em que não se pode dar um *universale a parte rei*, e que, portanto, todos os sêres existentes estão determinados individualmente.

"... No que toca à individualidade numérica, é certo que não se pode dar um universal separado dos indivíduos, e do qual êstes "participem"; por que dita essência universal hipostasiada, por exemplo, "homem", seria, *eo ipso*, uma espécie singular, o mesmo que os homens singulares. Além disso, os homens particulares só podem ser constituídos como homens, por algo *intrínseco* a êles, e não por uma essência exterior aos mesmos" (Fuetscher, op. cit. pág. 172).

Todo ser existente, além de numèricamente êste, é determinado pela sua qualidade, o que se pode atribuir a todo existente.

O conceito universal só tem objectividade como idéia, pois falta-lhe a exemplaridade; do contrário, se a tivesse, deixaria de ser universal para ser singular (1).

Reconhecem todos os escolásticos que a nossa mente não só pode separar o que *a parte rei* está unido, como também pode distinguir o que *a parte rei* é idêntico. Neste caso, a distinção se achará, *actu*, e formalmente, só no entendimento; enquanto, no objecto, só se achará *fundamentaliter* (fundamentalmente).

A fonte última dessa distinção é a finitude das coisas. Um infinito, como tal, exclui a distinção conceptual adequada entre essência e individualidade.

A finitude faz também que seja possível uma pluralidade de sêres da mesma espécie. E essa pluralidade oferece ao conhecimento comparativo um fundamento para escolher o comum, e prescindir do diverso, por mais que ambos elementos não sejam distintos *ex natura rei* nos diversos indivíduos. Mas essa distinção não é puramente conceitual, no sentido de não fundada nos objectos. A essência e a individualidade são intencionalmente distintas, mas *a parte rei* se acham em identidade real" (Fuetscher, pág. 181). — Além dos escotistas, os suarezistas repelem a distinção real entre a essência e a individualidade.

Longa é a polêmica entre os escolásticos para esclarecer, de maneira decisiva, o problema da individualidade. Se Tomás de Aquino considera que é a quantidade que determina a individualidade, os suarezistas, com uma lógica férrea, demonstram que a quantidade já pressupõe a forma individual, portanto não poderia intervir na individuação da forma. Também a argumentação dos tomistas, de que o que individualiza é a quantidade determinada, que recebeu uma "impressão", uma *sigillatio*, que a estampilha, tornando-se matéria *signata quantitate*, também encontra dos suarezistas a mesma argumentação poderosa, pois seria uma *petitio principii* tal afirmativa, como vimos no estudo das modais.

---

(1) O *eidos* no ser supremo (ante rem) não é um individual hipostasiado, mas um *pensamento* (logos) no e do Ser. Foi o que examinamos em "Tratado de Simbólica" e em "Teoria do Conhecimento".

Fuetscher, fundado na opinião de Suarez, conclui que a individualidade se dá na união entre quantidade e a forma, cuja unidade revela propriedades totalmente novas, o que corresponderia perfeitamente à nossa concepção tensional.

A distinção entre sujeito e forma, entre essência e individualidade, é actual sòmente no pensamento diferenciante; não na própria coisa.

É êste o pensamento escotista. A singularidade pertence à coisa enquanto tal, em si mesma. O ser é singular da mesma maneira que é *um*, pelo simples facto de ser, dizem os tomistas. Mas Scot discorda, pois como poderia um objecto, que é de per si singular, ser apreendido como universal pelo intelecto?

Não nos é possível ainda abordar tôda a problemática que oferece êste ponto, aqui, nesta obra, pois só na "Teoria Geral das Tensões", e sobretudo em "Problemática da Singularidade", nos caberá tratar de certos temas importantes, como a crítica dos escotistas à concepção tomista da individualidade, a individuação pela existência, pela quantidade, pelas modalidades, e a da *haecceitas*, etc.

Entretanto, podemos por ora dizer que a individualidade é, para Scot, a *última actualitas formae*, a última actualidade da forma, e a *haecceitas* surge (*haec*, êste, estidade) dos princípios individuantes que formam as entidades do *compositum*, que podemos esquemàticamente apresentar dêste modo:

Entidades do composto, segundo Duns Scot:

— matéria: universal ou individual;
— forma: universal ou individual — Princípios individuantes;
— composto: universal ou individual.

A *haecceitas* é a forma dessa singularidade do composto, fundada nessas entidades.

Pela concepção tensional, a individualidade é a característica que podemos distinguir em tôda tensão, que é distinta enquanto tal.

Tôda tensão revela uma forma própria, como já vimos, e sendo numèricamente individual, essa individualidade é uma característica que dela podemos distinguir, mas que com ela se identifica. Colocado o problema da individualidade nesses têrmos, a polêmica, que se trava na filosofia, funda-se apenas nas discussões sôbre distinções, que se identificam, ou não a *parte rei*.

Pela nossa concepção dos esquemas, como distinção formal das tensões, o universal seria então o número (*arithmós*), qualitativamente considerado, que constitui a forma invariante da tensão, incluso no seu esquema. Êsse *arithmós plethos* exige uma investigação específica, o que teremos oportunidade ainda de fazer. Desta forma, o pensamento tomista, como o escotista e o suarezista podem perfeitamente ser conciliados dialècticamente.

RESUMO

Resta-nos ainda, neste tema, examinar a concepção escotista quanto às distinções que faz sôbre a matéria.

Scot compreende trìplicemente a *matéria prima* em:

1) *materia primo prima;*

2) *materia secundo prima;*

3) *materia tertio prima.*

A primeira é a pura potência passiva, *potentia patiendi et recipiendi accidentia,* matéria que sofre e recebe os accidentes, é a que em tôdas as coisas, quer materiais, quer espirituais, é sempre homogênea.

A *secundo prima* é o sujeito das gerações e corrupções, que mudam e transmutam, que tem alguma forma incompleta, da qual foi criada a *hylê.* A *materia tertio prima* é a dos agentes naturais particulares.

A primeira pertence à metafísica estudá-la; a segunda, às ciências da natureza; e a terceira, à mecânica.

É a matéria *unum principium naturae,* um princípio da natureza, uma causa do composto ao lado da forma, à qual não tem prioridade no tempo, mas de natureza. Se a matéria não é "um acto" está, pelo menos, "em acto". "A palavra matéria designa uma entidade positiva, fora do intelecto e de sua própria causa, entidade pela qual é ela capaz das formas substanciais, que são actos, no sentido pleno do têrmo", define Scot.

Se a matéria está em potência e não é acto, não quer dizer que é nada. Ela tem certo grau de actualidade, e esta actualidade consiste em ser receptora da forma, que se distingue da matéria, como se distingue o que dá do que recebe. Por serem tão distintos é que têm maior aptidão para entrar numa composição. É a matéria têrmo positivo do acto criador; é ela

alguma coisa, uma *essência*, uma realidade, uma entidade, à qual Scot dá *esse* próprio, o que lhe é recusado por Tomás de Aquino. É para aquêle a essência mais pobre, mas é nesta que se funda a sua dignidade e o amor a essa matéria, cuja elevação intensiva é todo um postulado ético de amor religioso, que anima os corações franciscanos, e os leva ao cristianíssimo amor a tôdas as coisas, pois tôdas são amáveis.

ARTIGO 4

PROBLEMÁTICA DA ESSÊNCIA E DA EXISTÊNCIA

A existência significa o facto de ser. Por sua vez, o conceito de essência aponta a imprescindibilidade do que, "pelo qual" (quo), uma coisa é o que ela é, e não outra coisa.

A um homem, para ser, é imprescindível existir, mas para existir, como homem, é imprescindível a essência, a forma da *humanitas*, que nêle é acto.

O que é existente tem sempre uma essência, *pela qual* é o que é e não outra coisa, que nêle é existência e razão desta.

"Nós podemos conhecer diversos objectos, prescindindo inteiramente de se existem ou não. Sempre nos representamos alguma coisa, embora não esteja ela fora da mente, e exista independentemente dela. Designamos êsse algo com o nome de *êsse essentiae* (ser da essência). Não entendemos por isso a essência em sentido estricto, a qual não compreende, em si, tudo, mas só o que se expressa na definição de um objecto. Pelo *esse essentiae*; entendemos qualquer determinação que possa ser objecto de conhecimento. De onde se segue que tal *esse* (ser) não está ligado a nenhuma classe determinada de ser, mas que se estende simplesmente a tudo o que, em geral, é ente, e pode ser, portanto, objecto do conhecimento. *Do qual não se deve excluir nem a própria existência.* Pois esta, se não é o simples nada, há de ser algo real, concebível. Se suprimimos, pois, êste *esse essentiae*, não ficará absolutamente nada; não só não haverá nada existente, mas absolutamente nada concebível, nada a que possa sequer convir o *esse* universalíssimo. O *esse* expressa o contrário do nada absoluto, do *nihilum metaphysicum.* Para evitar confusões, poderíamos designar a êsse *esse essentiae* com o têrmo *entitas*, de ser. E ao *esse existentiae* simplesmente com o têrmo *existentia*, existência" (Fuetscher, pág. 116 op. cit.). Êsse pensamento também é o de J. Donat, em sua "Ontologia", 7, 18.

* * *

A luta secular na filosofia sôbre a distinção entre essência e existência, exige que esclareçamos antes de realizar a concreção dialéctica, alguns pontos importantes, que nem sempre

primam pela clareza, sobretudo pela falta da mútua compreensão, que deveria dar-se entre as partes que polemizam.

Estabeleçamos, tão claro quanto possível, o pensamento tomista, depois o escotista, o dos seguidores de Suarez, e a colocação na filosofia moderna, para, finalmente, encerrarmos êste artigo, com as nossas contribuições, no campo da análise decadialéctica.

Pode-se partir como de uma declaração de fé tomista, destas palavras de Tomás de Aquino: "In creaturas differunt essentia rei et esse suum... Divina autem essentia est idem quod suum esse" (I-Sent. d. 2 a. 4 ad. 1). (Na criatura são diferentes a essência da coisa e o seu ser... Mas, a divina essência é o mesmo que o seu ser").

Mas o têrmo *essentia*, aqui, e *esse* prestam-se a discussões. E. Gilson em seu "L'Être et l'essence" nos diz que há apenas *um* texto tomista que afirma a distinção real (no sentido que a emprega o têrmo real Tomás de Aquino, e que já estudamos). E êsse trecho é "Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione... compositum est saltem ex esse et quod-est" (De Veritate, q. 27 a. 1. ad 8). (Tudo quanto é no gênero da substância é um composto de real composição... O composto é pelo menos de ser e de *o que é*). Krempel, entretanto, oferece mais outra passagem (Opuscula c. 2), onde se encontra outra afirmação de que "in compositis (in creaturis) differunt realiter", que nas criaturas são realmente diferentes (essência e existência).

Portanto, só em Deus há identificação entre essência e existência, que nêle não se distinguem real-realmente, mas apenas nas criaturas.

Seria desnecessário alinhar aqui as passagens das obras dos autores tomistas, tanto antigos como modernos, que seguem essa doutrina. Interessa-nos, isto sim, saber quais as razões que robustecem êsse postulado tomista.

Podem ser sintetizados da seguinte maneira:

Se a essência não fôsse realmente distinta da existência, aquela existiria necessàriamente. E não havendo distinção real entre uma e outra, as criaturas seriam necessárias como Deus, o que é contrário à experiência, pois as criaturas são contingentes.

Ademais, a noção de ser ou de existência não implica nenhum limite, nenhuma imperfeição, de tal modo que, se não se desse uma distinção real entre a essência, que limita a

existência, e a existência, que realiza a essência, as criaturas teriam uma existência ou um ser ilimitados.

Ora, tal não se dá, pois as criaturas são limitadas, o que leva a afirmar a distinção real entre essência e existência.

Os suarezistas respondem a êsses argumentos de que não se pode identificar a essência com uma existência necessária ou ilimitada. Não há, porém, nenhum inconveniente em recebê-la como indistinta de uma existência contingente e finita por si mesma.

Outro argumento é extraído da irreductibilidade dos conceitos de essência e de existência. Conceitos adequadamente distintos devem corresponder a realidades realmente distintas. Ora, os conceitos de essência e de existência são adequadamente distintos, pois a essência criada não implica a existência. Há, portanto, distinção real-real entre a essência e a existência.

Os adversários desta tese negam fundamento a êsse argumento, pois essência e existência, não se excluem, mas incluem-se mùtuamente: de si a essência se refere à existência e a existência à essência.

Argumentando ainda contra a distinção real, dizem os objectores que a essência não pode limitar a existência senão quando é ela actual: mas não pode ser ela actual sem existir; não há, portanto, distinção real entre a essência de *um ser concreto* e sua existência. (É a opinião de Duns Scot). Os partidários da distinção real por sua vez respondem: a essência tem sua realidade própria que consiste em sua ordenação à existência.

A tese da distinção real reconhece a mesma existência à criatura e a Deus. Mas, a existência de Deus é necessária; enquanto a das criaturas, contingente.

E acrescentam os defensores da distinção real: o conceito de existência aplicado a Deus e aplicado à criatura é análogo e não unívoco, porque a existência é ordenada a uma essência que, de um lado, implica a existência, enquanto, do outro, ela pode não existir".

Duns Scot, com a escola franciscana, admite apenas uma distinção formal, e Suarez, além de muitos jesuítas, admite, entre a essência e a existência, apenas uma distinção de razão.

Os principais argumentos são os seguintes:

Há uma distinção de razão entre a essência e a existência, pois os conceitos de essência e de existência são diferentes.

Essa distinção não é real, pois essas duas noções se implicam mùtuamente; quem diz essência diz aptidão à existência; quem diz existência diz actualidade de uma essência.

A distinção entre essência e existência é fundada na realidade, pois as essências não existem necessàriamente; mas quando elas existem, sua passagem da possibilidade à realidade constitui a existência, e não há lugar para conceber-se a existência como acrescentando-se à essência, que já tem uma actualidade própria.

Para os escotistas, a essência, no Ser, é uma possibilidade. Ao actualizar-se, existencializa-se, e a existência é a essência subsistente.

Mas não esqueçamos que a distinção formal dos escotistas, como vimos em "Teoria do Conhecimento", não implica uma ausência de realidade. Ela é também real, mas de um grau menor que a realidade da distinção real tomista, como vimos ao analisar, naquele livro, a teoria da projecção (1).

ANÁLISE TENSIONAL

O que na filosofia se procura saber sôbre a essência, não é apenas nem simplesmente a resposta à pergunta que é o ser, nem a mera indicação de "o que seja o ser", mas a fundamentação de todo ser, de tôda entidade como tal.

Ora, a tensão (que é uma estructura esquemática) é uma entidade. A essência de uma tensão são os elementos e coordenadas imprescindíveis que a tornam esta e não aquela tensão, que a caracterizam e especificam. Mas tudo isso responde directamente à pergunta sôbre êste ou aquêle tipo de tensão, não pròpriamente à fundamentação de todo ser.

Esta última fundamentação é a eficacidade do ser, que se eficientiza nos opostos, inversamente idênticos, cuja gama de combinações cria tôda a variedade essencial dos existentes, como veremos na "Teoria Geral das Tensões".

Quando Tomás de Aquino chama de essência a *quidditas*, a qüididade de um existente (não o que diz que a coisa é, mas o que diz *o que* a coisa é, o *quid* da coisa), acrescenta que é a forma. Temos, aqui, a equivalência ao *tó ti en einai* de Aristóteles, "o era do ente", a potência antes de actualizar-se, potência capaz de ser determinada, e que é determinada no acto. A forma, como a estudamos até aqui, é coordenação

---

(1) "Teoria do Conhecimento", de nossa autoria (pág. 172-178).

das coordenadas imanentes da tensão, por emergência e predisponência, que a actualiza, quando já contida em potência, indeterminada, mas determinável nos elementos componentes em funcção da ordem do contôrno. Assim a essência da tensão surge dessa forma tensional, mas essa forma só se actualiza, segundo as coordenadas globais, das quais ela depende para actualizar-se (1).

Portanto, a essência da tensão não depende apenas desta forma, mas também do conjunto da predisponência actual quando ela surge. Antes, a forma é apenas possibilidade, contida naturalmente, na ordem universal, mas não actualizada, pela não convergência dos factôres emergentes e predisponentes, que precipitam a sua actualização. Vê-se, assim, que a essência é inseparável da existência, quando esta se dá, e só formalmente podemos distinguí-las.

Falar da essência de uma tensão é falar dos functores, que cooperam para precipitá-la como subsistente no acontecer cósmico.

Temos assim:

<table>
<tr><td rowspan="2">na essência existencializada (functores)</td><td rowspan="2">esquema concreto</td><td>a) os componentes (que correspondem à ousia prote, a substantia prima)</td><td rowspan="2">Factôres emergentes</td></tr>
<tr><td>b) a forma (ousia deutera, substantia secunda)</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">esquema noético</td><td>c) coordenadas do contôrno</td><td rowspan="2">Factôres predisponentes</td></tr>
<tr><td>d) conjunto dos atributos (abstractamente separados).</td></tr>
</table>

Tomar qualquer um separadamente é tomar a essência abstractamente. Considerar concretamente a essência, é considerá-la dialècticamente como conceito "*essência-existência*", que são inseparáveis, mas distintos.

Examinemos êste pensamento de Tomás de Aquino ("De ente et essentia"): "O existir da substância composta" (em nossas palavras seria a tensão, já qualitativamente diferente) "não é só o existir da forma, nem só o existir da matéria, mas de seu composto. A essência, por outra parte, é o *pelo que*, se-

---

(1) A essência, *in concreto*, não é apenas o que cabe na definição, como lògicamente poder-se-ia aceitar (em sentido meramente formal). A essência *desta* tensão, como existencializada nela, não pode prescindir da cooperação dos factôres que a condicionam *in concreto*.

gundo o qual se diz que a realidade existe. Por isso convém que a essência, pelo qual a realidade se chama ente, não seja tão só a forma nem tão só a matéria, mas ambas, ainda quando seja a forma, à sua maneira, a causa do seu ser" (naturalmente como causa formal distinta, mas inseparável das outras). Considera apenas essência o esquema concreto.

Não considera imanente à essência (o que formalmente não é) os factôres predisponentes, que funccionam com a essência. Note-se, ainda, que êle não separa a *ousia prote* da essência, e aquela é individual e *existente*, o que inclui a existência na essência, pois é têrmo componente desta.

Mostrava Suarez que um ser, cuja essência não seja existir, não teria de que existir.

A dissolução dêsse pensamento escolástico se deu na chamada era moderna, o que permitiu o surgimento das reduções da existência à essência, como no espinozismo, e nas manifestações essencialistas, ou da essência à existência, como nas existencialistas.

Qual seria a essência do ser enquanto ser? Ora, essa pergunta também encontra a sua resposta. Se já vimos em que consiste a essência, naturalmente que a essência do ser, enquanto ser, é simplesmente o próprio ser.

A fenomenologia de Husserl compreende modernamente a inseparabilidade da essência e da existência, ao acusar a inseparabilidade do fáctico e do eidético. A essência não é definida como uma forma *a priori*, abstracta, vazia na concreção, mas como uma generalidade concreta, ideal, firme, que se dá em potência na concreção, e que se actualiza no individual, o que, em suma, já o propusera Aristóteles com a sua concepção hilemórfica (composto de matéria e forma), também seguida pelos tomistas.

Os esquemas abstractos são as formas tomadas separadamente pela mente, que as distingue na realidade, mas que não as considera como resistentes e por si subsistentes, mas sim subsistentes em nós pelo funccionamento abstractor do nosso espírito, embora distinções reais na concreção, cuja ordem as inclui, admite e afirma, mas como possibilidades reais. As essências materiais nada mais são que a essência no sentido que acima acabamos de expor, concreta e dialècticamente. As primeiras podem ser estudadas na Ontologia, mas, formalmente, pertenceriam, para Husserl, a uma formal-ontologia, enquanto as segundas, como têm um conteúdo limitado, seu estudo pertence a uma ontologia regional, pois elas pertencem

a regiões da concreção, já delimitadas também, enquanto as primeiras pairam como possibilidades reais da concreção, ainda não tòpicamente postas. São, por isso, aplicáveis a tôdas as regiões. Poderíamos, então, dividir as essências em:

essências:

— gerais (as formais)
— regionais (real concretas)

As primeiras cabem à Lógica formal, à Matemática quantitativa pura, às diversas teorias puras do tempo, do espaço, etc. As outras ciências fundam-se em facto; são por isso experimentais.

A cooperação entre ambas, dialècticamente compreendida, realizaria o que Husserl expressa (*Ideen* § 9), que "tôdas as ciências de fastos ou ciências de experiência têm seus fundamentos essenciais teóricos nas ontologias eidéticas". E poderíamos prosseguir afirmando que essas ontologias eidéticas, formais portanto, cooperam com as outras para uma inteligência concreta do que seja a essência, evitando, assim, uma visão parcial e abstracta, que, por separar o que é concretamente inseparável, construiu, com distintos, e meramente distintos, não reais-físicos, visões estanques que falsificam a realidade, que é concreta.

Fuetscher, não tomista, mas tendente ao suarezismo, diz: "A existência é a "razão formal" do existente, é um "princípio" intrínseco, constructivo do mesmo, pelo qual um ente adquire a determinação de "existente". É preciso distingui-la da causa eficiente, que é a razão dinâmica da experiência, da qual depende que um ente exista em vez de não existir".

São, portanto, princípios constructivos do ente, e o ente é o composto de essência e existência, nomes que a potência e o acto tomam na ordem ontológica, na ordem do ser, como tomam o de matéria e forma, na ordem da essência.

O pensamento tensional encontra um paralelo no pensamento de Fuetscher. Vejamos esta passagem: "Pela composição de matéria e forma se origina um composto *especìficamente* novo" (é êle quem grifa, e revela o saber de que o todo tensional é qualitativamente diferente das partes, o que é uma tese escotista). E prossegue: "... ao qual correspondem, como tal, novos predicados essenciais, os quais não são próprios, de per si, de nenhum dos componentes. Dessa forma, o homem, como tal, tem propriedades e actividades que não são próprias do corpo, como tal, nem da alma, como tal, mas do composto, como tal".

E daí conclui: "... da composição de essência e existência, não resulta uma nova essência específica com predicados essenciais próprios, mas nasce um *existente*" (ibidem 94-95).

"O fundamento da distinção entre essência e existência se acha nos objectos e na natureza da mente. Esta possui, como sabemos por experiência, a faculdade de abstrair, de conceber isoladamente um factor, o qual não se acha a *parte rei*, mas em união real com os outros, e também em identidade real. O fundamento, por parte do objecto, não requer uma composição real em cada uma das coisas, mas basta, para êle, que se dê uma pluralidade de objectos iguais ou semelhantes.

Comparando-os êstes entre si, descobrimos os elementos em que convêm, e os apreendemos por separado, prescindindo de todos os outros. Os diversos elementos concebidos assim pela mente, como sensibilidade, racionalidade, existência, etc., são distintos intencionalmente uns de outros. São também reais, enquanto se acham verificados nos distintos objectos. Mas num mesmo objecto não são, por necessidade, distintos *ex natura rei;* podem ser muito bem realmente idênticos.

Nós experimentamos, sobretudo, as mutações das coisas, sua origem e destruição, e, por certo, nos diversos objectos, como nas plantas, nos animais e nos homens. Pois bem: se se pergunta *que* é o que origina e se destrói, então consideramos as coisas sob o aspecto de sua *essência*. Mas, se dirigimos nossa atenção sôbre seu *originar-se* e destruir-se, vê-las-emos sob o aspecto de sua *existência*.

"Mas daí não pode concluir-se que a essência e a existência sejam componentes reais dos sêres. São só dois aspectos distintos, sob os quais consideramos as coisas; são dois objectos *formais* distintos. E que a êstes pontos de vista intrìnsecamente distintos lhes corresponda uma distinção real dos correlativos *em* os objectivos particulares, isso é preciso estudá-lo e demonstrá-lo expressamente" (Fuetscher, op. cit. 107-108).

RESUMO DA ANALISE DECADIALÉCTICA TENSIONAL

Se uma essência se existencializa, é ela a razão formal desta, convém esclarecer.

O *arithmós* essencial é subsistente no ser. Mas quem se existencializa é ainda o ser, e o "arithmós" existencializado, deixando de ser mero possível, no ser, para ser subsistente, não se exclui, não se separa do ser.

O *arithmós* (esquema essencial neste caso) permanece sempre e eternamente no ser, subsistente neste. O que se actua-

liza é o ser que *simbòlicamente* repete o *arithmós* (postulado platônico, que é positivo). Êste cavalo é cavalo, porque é a essência do cavalo existencializada, aqui e agora, hic et nunc, no esquema concreto dêste cavalo (*in re*). Mas o *arithmós* eidético do cavalo permanece no ser (*ante rem*).

Mas êsse ser, que é a essência do cavalo, não é o esquema essencial (*arithmós* do cavalo), que se dá aqui e agora, pois aquêle é indiferente, no sentido aviceniano, e permanece subsistente no ser. O ser, que se existencializa como cavalo, repete aquêle *arithmós,* mas sendo-o, porque se o *arithmós* é do ser, o ser dêste cavalo, aqui e agora, é, enquanto ser, unìvocamente ser. O símbolo, como veremos, é analógico, e a analogia é uma síntese de semelhança e de diferença, o que leva, na análise, à univocidade da identidade final (ser).

E como tudo se dá no ser, é fàcilmente compreensível que a *mimesis* platônica, considerada, decadialècticamente, é positiva, pois o ser, quando se actualiza em cavalo, realiza, dêste modo, o que já é do próprio ser enquanto tal, pois não o contradiz. Portanto, êste facto, que tem um esquema concreto, realiza, pela cooperação dos factôres, já examinados, um possível do ser, neste subsistente, que é agora subsistente de per si, sem esgotar aquêle, porque o *arithmós* do cavalo não se esgotaria nunca por maior número de cavalos.

O esquema essencial é um possível no ser. Quando as coordenadas dos factôres o permitem, êle se actualiza, torna-se subsistente de *per se.* O que existe é o *arithmós* que, como possível, no ser, é indiferente, mas que, no ser actualizado, é de *per se* subsistente. O esquema concreto é também o esquema essencial, mas em conjunto com outros que a êle se ajuntam pela tolerância dêste, quando existencializado, de aceitar outros, para uma *forma corporeitatis,* como bem o compreendeu Duns Scot.

Todo o existente o é pela essência que tem. Esta se actualiza sem negar a presença indiferente no ser, como possível, do seu *arithmós.* Dessa forma, a distinção é real-formal, no sentido escotista, e não real no sentido tomista. Mas se nos colocarmos do ângulo da existência, e visualizar a essência como *ante rem,* como um *possível* apenas, ressaltaria a distinção real, pois a diferença aqui seria marcada pela realidade do existente, pois a diferença entre dois têrmos é dada pelo mais perfeito; pois de certo modo o é, o que daria razão aos tomistas.

Decadialècticamente, ambos os lados têm razão. Se actualizamos a existência, como facto de ser subsistente, e a essên-

cia como possível, a posição tomista é rigorosamente certa. Se actualizamos a essência, no esquema concreto do ser, já subsistente, como intrínseca ao que há de ser, unìvocamente considerada no que existe, a distinção é meramente formal, e a razão estará do lado dos escotistas.

Assim, o esquema essencial é subsistente no ser. Mas o existente também é ser, e unìvocamente ser. O esquema concreto dêste ser é uma imitação (*mimesis*) do esquema essencial (positividade platônica), mas existencializada. E como o esquema formal é indiferente na plenitude do ser (nem individual nem geral, mas apenas *arithmós* eidético, formal), êste ser, que aqui está, êste existente também o contém, pois o esquema essencial não é tòpicamente colocado no ser enquanto meramente possível, mas está no ser, na plenitude dêste. Ao existencializar-se o esquema concreto, aquêle continua ainda no ser, como indiferente, como aptidão, mas num grau metafísico diferente, do que se individualizou agora neste e naquele ente. Desta forma, o esquema concreto é o símbolo do esquema essencial, mas subsistente, na coisa (1). O esquema essencial permanece ainda no ser, e o que se efectivou neste existente, é o *arithmós* daquele esquema.

E tal acontece porque a existencialização da essência se dá ainda *no* ser. E serve ainda esta tese (que é melhor analisada no "Tratado de Simbólica"), para compreendermos, não só a univocidade e a analogia, como também por oferecer um novo caminho para a síntese entre o Um e o Múltiplo, sem necessidade das aporéticas posições dos panteístas, dos dualistas, nem do monismo abstractamente considerado.

---

(1) O símbolo só é tal e se distingue do mero sinal, quando contém em seu esquema algo do esquema do simbolizado. No caso do esquema concreto, *é a aptidão do ser*, que é indiferente na plenitude do ser, que se actualiza neste existente, sem que o ser perca essa aptidão, que nêle permanece como esquema essencial indiferente, porque *êste*, que actualiza o esquema, é *ainda* ser e está *no ser*. É êste o fundamento da univocidade formal do ente determinado (*hoc*) e do *arithmós eidético*. Sem a presença do ser, seria impossível a mímese platônica. O símbolo, de certo modo, imita o simbolizado.

ARTIGO 5

AS CAUSAS

Ao estudarmos os princípios do ser, classificados em intrínsecos e extrínsecos, vimos que êstes últimos são comumente chamados de *causas*.

Êsse têrmo tem um étimo um tanto incerto, afirmando alguns que vem de *cavere*, têrmo latino, de significação jurídica, de onde surge o nosso têrmo *causa*. Da mesma origem também deveria ser a palavra grega *aitia*, usada como causa, empregada no sentido jurídico, de onde passou para a filosofia.

Pôr em causa é proceder (processo jurídico), designar os objectos litigiosos, disputar sôbre êles.

CONCEITO DE CAUSA PARA ARISTÓTELES

Para a constituição de um ser causado, concorrem quatro causas, o que logo nos indica que tal ser não existe por si mesmo, mas é realizado pela cooperação das causas, das quais *depende*. (O efeito *pende da causa*).

1) *Causa material* (*ê hylê, to hipokeímenon*), isto é, *o de que* uma coisa é feita, por exemplo: *de* madeira, *de* pedra, *de* mineral, etc.

2) *Causa formal* (*ê ousia, to ti en einai, to eidos, to parádeigma*), a forma (em sentido eidético), que dá a determinação à matéria, por exemplo: a da cadeira, a da estátua. (A *forma platônica* é uma causa formal, mas Aristóteles considera-a sempre incorporada à matéria, que é isolada desta pela abstracção do nosso espírito).

3) *A causa eficiente* (*ê archê, tes kinésseôs*) é a que faz passar o ser da potência ao acto, o agir, por exemplo, do estatuário.

4) *A causa final* (*to ou eneka, tagathon, to telos*) o *para o qual* ou *em vista do qual* actua a causa eficiente, por exemplo, o ganho com a estátua pelo estatuário.

Assim o estatuário, que modela o mármore para fazer uma estátua de Marte, para vendê-la, mostra-nos bem claramente as quatro causas: o mármore é a causa material, o esta-

tuário a eficiente, a figura de Marte é a formal, e o ganho, na venda, é a final.

"Num sentido, a causa é o de que uma coisa é feita, na qual ela permanece imanente, por exemplo, o bronze é a causa da estátua, e a prata do vaso, assim como os gêneros do bronze e da prata. Em outro sentido, é a forma e o modêlo, isto é, a definição da qüididade e seus gêneros; assim a relação de dois a um para a oitava, e, geralmente, o número e as partes da definição. Em outro sentido, é o de onde vem o primeiro comêço da mutação e do repouso, por exemplo, o autor de uma decisão é causa; o pai é causa do filho, e, em geral, o agente é causa do que faz; o que produz a mutação, do que é mudado. Em último lugar, é o fim; quer dizer, a causa final: por exemplo, a saúde é causa do passeio; com efeito, por que passeamos? E, diremos, pela saúde, e por esta resposta, pensamos ter dado a causa" (Aristóteles "Física", II, 3, 194b).

Por esta classificação, estabelece Aristóteles que a causa formal e a causa material são princípios intrínsecos dos sêres, e nós já dêles tratamos nos artigos anteriores.

Resta-nos, pois, já que estudamos os princípios extrínsecos, examinar a causa *eficiente* e a *final*.

É pela causa eficiente que um ser é *que êle é*. Podem as causas eficientes serem *próximas* ou *remotas*.

Próxima, ou imediata, a que realiza o efeito; causa *remota* ou *imediata* a que realiza o efeito por intermédio de outras.

A primeira seria pròpriamente causa; a segunda factor, como modernamente se diz. Desta forma, o exemplo do pavio e da explosão nos mostraria a diferença entre causas. A explosão de uma pedreira implica: dinamite, um pavio, fogo produzido, por exemplo, por um fósforo, a mão humana que o realiza, a deliberação humana que o causa. Todos são factôres da explosão. A causa de onde a explosão surge é, na verdade, a dilatação dos gases. Esta é a causa, causa próxima, imediata, como se diz na linguagem clássica. Mas os gases, por sua vez, exigem a dinamite, a sua constituição química, que é causa da formação dos gases, pois se não fôsse dinamite e sim granito, não haveria a explosão. Neste caso, a dinamite é a causa do gás, mas aquela exige o fogo, sem o qual não se daria a combustão, e assim sucessivamente. Portanto, na explosão da pedreira, temos as causas próximas, imediatas, e as remotas ou mediatas. Estas últimas são factôres da explosão, mas causas imediatas dos efeitos próximos. São factôres por não serem totalmente necessàrias à explosão. Pois, se não houvesse pa-

vio, nem a mão humana, a dinamite, entrando em combustão por um fogo eventual, formaria seus gases, que, ao expandirem-se, provocariam a explosão.

As causas são necessárias e os factôres são contingentes diz-se (1).

Chama-se ainda de *causa segunda* a que é efeito de outra e ao mesmo tempo causa de outro efeito, e *causa primeira,* a que não depende de qualquer outra causa.

Assim as criaturas são causas segundas: e o Criador, causa primeira (2).

---

(1) Os factôres emergentes correspondem às causas, pois são necessários, e os predisponentes, são contingentes quanto à sua especificidade, não quanto ao seu gênero.

(2) Em "Filosofia e Cosmovisão", procedemos uma crítica sôbre as causas, às págs. 182 a 185.

CAUSA E HISTÓRIA DE SUA ACEPÇÃO

Os escolásticos aceitam a classificação das causas, dada por Aristóteles. Assim temos:

— *Prima causa*, aquela que não tem uma causa;

— *Causa principalis* e *Causa fundamentalis* (o obreiro e o instrumento);

— *Causa directa*, a que produz;

— *Causa indirecta*, a que deixa fazer;

— *Causa unívoca*, a que contém tanto quanto o efeito;

— *Causa equívoca*, a que contém mais que o efeito;

— *Causa adductiva*, a que leva o acto à causa principal;

— *Causa exemplar* é o tipo do qual um efeito é reproduzido, a imagem ideal de um estatuário. Esta causa é importante na concepção agustiniana, de onde tudo é feito segundo as formas eternas (*eidê*). Muitos escolásticos, porém, reduzem esta causa à causa formal ou à causa final. Suarez vê nela um modo da causa eficiente.

Em Descartes, causa toma um sentido lógico, além dos empregados pelo aristotelismo. "Causa sive ratio" (causa ou razão) é o que faz a verdade de uma proposição, o que decorre da identificação do princípio de causalidade com o de identidade.

É a mesma interpretação racionalista que encontramos ainda em Spinoza e Leibnitz, que realizam a identificação da razão com a causa (*causa sive ratio*), que o último reduz à razão suficiente, como já vimos em "Filosofia e Cosmovisão".

Hume, em sua crítica, procedeu a desconexão causal e as suas implicações ontológicas. Só a sucessão nos mostra o nexo ontológico e meramente racional da relação causa + efeito. O que se sabe é que um acontecimento sucede a outro, sem que possamos compreender porque a causa opera o efeito (incaptável pela razão imediatamente, como já vimos). Foi esta crítica de Hume que levou Kant a considerar a causa como um dos conceitos puros do entendimento, cuja verdade pertence à verdade constituída na esfera transcendental.

No idealismo alemão, com Schelling, a causa liga-se ao fundamento absoluto, à absoluta liberdade, e causa e liberdade conexionam-se estreitamente. A causa em Fiche e Hegel, termina por ser considerada como o "poder-ser", o pelo qual um ser pode produzir a si mesmo, actualizar o seu pleno desenvolvimento. No capítulo III de Cosmovisão, em "Filosofia e Cosmovisão", expusemos o sentido de Schopenhauer, que decorre das investigações kantianas e dos românticos alemães.

As tendências convencionalistas e ficcionalistas modernas intentam reestudar o tema da causa, reduzindo-a, como em Stuart Mill, a um "antecedente invariável", que dá um sentido real à condição. É um invariante funccional, como o postulam certas tendências modernas.

O positivismo estabelece uma crítica cerrada do conceito de causa e termina por identificá-la com a condição, ou com o antecedente, opondo-a à lei.

Moch reduz a causa à relação. E o conceito de funcção e de lei nos explicam, dizem, sem necessidade das aporias ontológicas, o que é a causa. Meyerson vê no princípio de causalidade uma criação necessitarista da razão, que procura identificar o antecedente com o conseqüente.

Considera-se *condição* (de *conditio, ditio cum,* dito, ordem) tôda e qualquer circunstância cuja ausência não permitiria que uma coisa fôsse o que ela é. É condição para que eu escreva, agora, haver luz. Mas vê-se desde logo que se pode distinguir a idéia de condição da de causa. A causa é uma condição, mas uma condição com um diferente específico: a de ser *sine qua non,* isto é, sem a qual (*sine qua*) a coisa não (*non*) se produziria, pois é conexionada com aquela.

Na verdade, a razão dá sempre à idéia de causa um carácter de necessidade.

Conclusão: a causa é o que determina necessàriamente a produção de uma coisa; enquanto a condição é o que é necessário apenas à acção da causa.

A causa exige condições, sem as quais não actua. Mas o efeito implica a necessidade da causa. As condições são factôres, em suma, necessários neste ou naquele facto, não necessários sempre como causa, como vimos no exemplo do pavio e da explosão da dinamite, pois os factôres podem ser diversos, enquanto a causa é sempre única.

Muitos confundem antecedente com causa, como o fêz Hume. Antecedente é o que precede a uma coisa; causa o que a produz.

Os positivistas vão considerar como causa o antecedente de um fenômeno, que faz que a coisa seja o que ela é (metafìsicamente), ou melhor, o simples antecedente do efeito.

A identificação entre causa e antecedente não resolve o problema, apenas renuncia resolvê-lo. A análise noológica do conceito de causa, que no "Tratado de Esquematologia" é estudada genèticamente, permite verificar como ela se estructura no ser humano. Mas tal não é suficiente, pois é preciso analisá-la ontològicamente.

Examinemos outros aspectos para estarmos aptos a fazê-lo. *Lei* e *causa* são também identificados. Mas lei tem um sentido geral, enquanto a causa é concreta e individual. A lei afirma uma relação de causalidade. O exemplo do martelo, que ao bater na pedra a esquenta, mostra-nos bem claramente a diferença. O martelo é a causa do aquecimento da pedra, mas a lei é a lei do choque, e êste se transforma em calor.

A causa implica a lei, dá-se no campo da lei. A causa é individual, a lei é universal. A lei explica-nos a causa. A lei é uma constante genérica invariante, enquanto a causa toma seus aspectos singulares, segundo as diferenças das condições (factôres, etc.).

A ciência procura explicar as causas e delas alcançar as leis. A lei é assim um esquema generalizado das causas, e expressa o nexo invariante dos variantes causais e dos factôres.

A origem próxima da idéia de causa leva-nos à construção de um esquema abstracto. As causas, as condições e os factôres, distinguidos pela variabilidade dos factos, que são históricos e, portanto, singulares, mas que nos revelam a variância do seu acontecer, levam-nos à construção do esquema de lei, que universaliza os factos, que os inclui em seu âmbito globalizante.

As causas eficientes, que são as que produzem a coisa (*e-facere*) se nos apresentam nas formas mais diversas. Temos a causalidade *mecânica*, que consiste no movimento e no deslocamento local, por muitos aceita como a única, como por Demócrito e os materialistas.

A *geração* biológica é uma causa eficiente em que um ser transmite suas propriedades específicas, que era por Aristóteles considerada como a mais alta espécie de causa (1).

---

(1) Em "Aristóteles e as Mutações", analisamos, segundo o texto aristotélico, o tema da geração e da corrupção, alteração, etc.

A *criação*, como causa, teremos ocasião de estudá-la em "Homem perante o Infinito".

A idéia de causa implica a de efeito. Mas o efeito já está contido em potência na causa. Está virtualmente nela.

Argumentam os escolásticos que o ser, por ser acto, é activo. Se não houvesse causas eficientes não haveria nada. O agir segue-se ao ser (*agere sequitur esse*). O agir é uma propriedade essencial do ser, que é eficacidade, e cada ser age segundo seu modo de ser.

O ser é por si mesmo activo, pois um ser que fôsse inactivo não teria eficacidade, e seria nada. O ser é tensão (*ens est diffusivum sui*). A causa é um constitutivo essencial do ser.

Desta forma, a idéia de causa toma uma justificação ontológica. A causa de tudo é o Ser que, por ser activo, realiza-se em sua própria actividade, portanto actualiza tudo quanto pode ser, pois é tudo quanto pode ser, pois só êle tem a eficacidade primordial.

Na "Teoria Geral das Tensões", tornar-se-á claro, e ontològicamente aplicável a todos os sectores do conhecimento humano, a idéia de causalidade, exposta sob outros aspectos e propriedades.

Damos a seguir alguns aspectos tensionais da causa eficaz e da causa eficiente, embora o desenvolvimento e a comprovação de ordem científica só possam surgir naquele livro acima citado.

Há *causa eficaz* de uma tensão sôbre outra quando uma, pela sua aproximação ou afastamento, leva ou provoca a outra a modificar o seu primitivo estado.

Há *causa eficiente*:

1) quando ambas tensões modificam seu primitivo estado, formando uma nova tensão pela combinação de uma nova estructura entre ambas;

2) indevidamente, quando uma tensão actualiza novas possibilidades do seu processo estructural (grau do devir, em que é indevidamente julgado como causa o estado antecedente).

Os factôres são formados pelos conjuntos das causas eficientes, eficazes e predisponentes, que dispõem o advento da *causa* eficiente directa de um efeito, que actualizamos como principal.

* * *

Uma causa eficaz pode iniciar-se como tal e tornar-se, depois, eficiente. Dá-se tal, quando a acção de uma tensão sôbre outra modifica, de tal forma, a segunda, que esta actua, por sua vez, sôbre a primeira, tornando-se, assim, de efeito, em causa eficaz de uma modificação da primeira causa, permitindo o salto qualitativo da tensão (reciprocidade).

Dessa forma, um efeito pode tornar-se eficaz para a própria causa que o condiciona. É um aspecto importante, como se verifica na adaptação biológica, onde há também um *querer* adaptar-se.

Desde que consideramos assim, essas causas podem ser aprobativas e permissivas, remotas ou próximas.

Nas tensões, em seu processo tensional, que é um desenvolvimento processual, que depende da cooperação dos factôres emergentes (intrínsecos, imanentes à tensão) e dos predisponentes (extrínsecos a ela), êstes, segundo sua posicionalidade, podem aprovar ou permitir um desenvolvimento processual, actuando, remota ou pròximamente, decorrendo essa actuação por *deficiência* (como num gás que se expande num meio pouco resistente), ou por *suficiência* ou *proficiência*.

No primeiro há uma actuação normal e proporcionada, e, no segundo, ela actua como modelador do próprio processo, que se modifica pela actuação, enquanto nos dois primeiros casos, o processo tensional se desenvolve segundo os factôres emergentes que, por encontrarem resistência deficiente, aumentam a sua transitividade, enquanto na *suficiente*, têm um desenvolvimento normal e, na *proficiente*, encontram um apoio para a modificação, quer para activar o processo ou para contê-lo.

Êstes temas, entre outros, serão examinados no livro citado.

ARTIGO 6

A CAUSA FINAL

Vimos, assim, que a ciência, na análise do imanente, procura apontar as causas dos factos (eficientes), para, através delas, captar o esquema invariante de lei.

Já a filosofia se interessa, e sobretudo a Metafísica, com a causa final. Para os gregos *telos* é o fim como meta, a extremidade que um têrmo tende a alcançar. É o fim o *para que* uma coisa é feita.

No "Tratado de Esquematologia", estudamos a origem psicológica do conceito de fim. Mas não é fácil, dialècticamente considerando, ver na formação dêste conceito a acção dos factôres emergentes e predisponentes.

Bionômica e psicològicamente, a idéia de fim encontra uma base no espectáculo da própria vida e da nossa actividade, que sempre é intencional, sempre *tende para*... No conjunto dos factôres histórico-sociais, vemo-la em tôda actividade cultural do homem, bem como no contôrno ecológico, em tôda a natureza um tender para, uma *intencionalidade* universal para alcançar uma meta.

Os fins ou as diversas modalidades nas quais nos aparece a finalidade, mostram-nos uma pluralidade de aspectos que permitiram estabelecer diversas acepções, como o fim pensado, o que se realiza psicològicamente, o *finis operis*, isto é, o papel que uma obra realizada deve cumprir, como a finalidade de uma elevador é de erguer cargas; ou *finis operantis*, o fim que leva a uma acção, como o salário, que move o operário a trabalhar, o lucro ao capitalista, a glória ao artista desinteressado, o ideal ao idealista ético.

Chama-se de *finalidade intrínseca* a de uma unidade, na qual as partes são ordenadas segundo o bem do todo, como a dos órgãos num corpo vivo, e *finalidade extrínseca*, quando a ordem de uma unidade tende ao bem de um outro ser, por exemplo, o das frutas para alimentar os pássaros e os homens.

Todos conhecem os abusos que decorreram da apreciação das finalidades extrínsecas, que serviram, posteriormente, para que, na filosofia, muitos combatessem a idéia de finalidade. Temos um exemplo dado por Fénelon, que nos diz que as pul-

gas procuram as fazendas brancas para serem mais fàcilmente captadas pelo homem, ou os exemplos de Chateaubriand no "Gênio do Cristianismo" e os atribuídos a Bernardin de Saint-Pierre, que foram de tão triste memória.

A causa final não é uma causa que actue cronològicamente após o efeito, como pensam (embora pareça incrível) alguns.

A causa final *antecede* como tôda causa. O *tender para* de um ente, no qual o têrmo realiza uma perfeição, é a finalidade de um ente. Mas êsse têrmo pode ser um têrmo atingível, encerrando-se sua actividade, ou uma via atingida, na qual perdura a actividade. A farinha amassada e cozida tende a formar-se pão. Ela sofre tudo isso pela causa final de se tornar pão. Ela sofre tais modificações para atender essa finalidade, que não é dela, que é extrínseca a ela, mas lhe é dada pelo homem.

Não é da finalidade da farinha (intrìnsecamente considerada) tornar-se pão, mas é uma finalidade que lhe é extrínseca. Em todo acto psicológico em geral, intelectual ou não, há uma *intenção* um *tendere in. Finis est prima in intentione, ultima in executione,* dizem os escolásticos (o fim é primeiro na intenção e último na execução).

A *causa intrínseca* é mais importante e mais discutível. Já vimos a finalidade actuando num órgão, e mostramos em "Filosofia e Cosmovisão" que a finalidade, no plano biológico, é a direcção total ou parcial que o todo vivo exerce sôbre a parte (Direcção tensional).

"O homem se conduz em virtude das idéias que tem; a semente se desenvolve em razão da idéia que é. No homem, a idéia é a razão do acto por intermédio de um desejo; no ser inteligente, por intermédio de uma tendência" (Valensin, cit. por Foulquié).

Tôda tensão tende no mundo físico enquanto tal, a um processo, o qual é um *tendere in.* Todo movimento implica uma intencionalidade, um *tendere in...* O processo é acção também, pois nêle há processões activas e passivas e realiza a possibilidade contida na tensão.

Tôda tensão tem um número tensional de possibilidades. A semente de pereira não tem possibilidade de criar ovelhas; mas pereiras e peras (forma virtual). Essas possibilidades, que já são predeterminações, marcam-lhe uma finalidade, enquanto pereira.

Êsse fim pode ser produto de relacionamento, de números (*arithmós plethos* ou *tonós* em sentido pitagórico) não importa, mas nela se dá. Tudo tem uma meta a atingir, um ponto a alcançar. Um fim, em suma.

DISCUSSÃO SÔBRE A EXISTÊNCIA DA FINALIDADE

No plano psicológico, é fácil descobrir-se o que se chama finalidade. As idéias que o homem *tem* são determinadas pelas idéias, que êle é. Ou, em nossos têrmos: os esquemas que se acomodam, e a assimilação que por meio dêles se dá, correspondem sempre aos esquemas construídos pelo homem. Distinguimos assim, fàcilmente, a finalidade, a qual não é explicada pela própria actuação dos esquemas, que actualizam o para o qual *tendem*.

No plano biológico, muitos sábios professam um *finalismo* biológico, que é explicado pela coordenação das causas eficientes, as quais exigem a presença de uma causa final, de que já tratamos, e que é a direcção que o todo exerce sôbre as partes, como é fàcilmente verificável.

Opondo-se à concepção finalista, temos o mecanicismo, que recusa tôda e qualquer finalidade até nos sêres vivos. Tudo o que acontece com os sêres vivos é apenas a coordenação fortuita de acções físico-químicas.

Descobertas as causas eficientes está descoberta, por sua vez, a causa final. Os estudos modernos da neurologia e da biologia, da Gestalttheorie, e os procedidos pelas concepções holistas (*holos*, em grego, todo), mostram-nos que as partes funccionam, obedecendo a uma normal do todo, pois êste não é apenas uma mera soma quantitativa (como vimos na "Psicologia"), mas uma tensão diferente.

O tema da causa final, colocado dentro dos quadros do racionalismo moderno, encontra realmente grandes dificuldades, e nos coloca em certas aporias.

No entanto, em "O Homem Perante o Infinito" e em "Tratado de Simbólica" e, sobretudo, na "Teoria Geral das Tensões", êste tema encontrará novas análises, que permitirão um esclarecimento maior, sem descuidar das grandes e notáveis contribuições dos escolásticos, que o estudaram com tanto carinho e proficiência (1).

---

(1) Em "Filosofia Concreta", reduzimos a teses apodìcticamente demonstradas, os principais postulados ontológicos, sôbre os quais se fundamenta o filosofar concreto que preconizamos.

COSMOLOGIA

ARTIGO 1

OBJECTO DA COSMOLOGIA

É do objecto da Metafísica, como já tivemos oportunidade de expor, examinar e discutir a existência ou não de diversos tipos de realidade.

Se um *cosmos* (em grego, universo organizado em oposição a *Caos*) tem realmente uma ordem, se é um e único, se há vários, se entre êles há pontos de contacto ou não; se forma uma unidade ou uma pluralidade; se essa unidade é homogênea ou o produto de uma pluralidade, heterogênea portanto, que se unifica, etc., tais perguntas cabem à Metafísica responder.

Desde logo se vê que, para enfrentar tais temas, em suas raízes, fundadas em muitas disciplinas científicas, não podemos prescindir dos estudos que a ciência oferece. E esta é a razão porque as posições bárbaras de divórcio da filosofia e da ciência não se sustentam mais, senão para os que fazem literatura da filosofia, que, por deficiência de um método capaz de unir as elevadas intenções de uma e de outra, não compreendem a cooperação que deve haver, e há, em todo saber epistêmico em benefício do próprio homem.

Não se alegue, porém, com o total desinterêsse como característica da filosofia, que estaria bem, até certo ponto, numa classe de ociosos, que tinha escravos para cuidar da satisfação de suas necessidades. Nossa época é uma época de re-integração do homem no cosmos, e êste luta pela sua potencialização e, para tanto, não pode prescindir da ciência, que por deixar de ser excludente em seus métodos, tornou-se ascendente e benéfica, apesar, algumas vêzes, do mau destino que se tenha dado às suas construções.

A filosofia não se dá fora da vida, como a visão sem profundidade de alguns gregos menores permitiu-lhes que tal afirmassem. A filosofia pertence à vida e ao homem, e busca, através do cosmos, invadir os mais altos terrenos sôbre a origem e o destino do ser humano, não impedindo, é claro, que se torne em ócio agradável de alguns espíritos.

Não pode por sua vez o cientista impedir que os problemas filosóficos lhe invadam o campo de estudos. Tôdas as grandes dificuldades, tôdas as aporias de cada ciência, vão verter sôbre o campo da filosofia. E o cientista, quando investiga, quando oferece hipóteses, quando penetra no terreno do desconhecido, usando do conhecido, realiza filosofia.

E no conjunto das grandes interrogações, ressalta as que se endereçam aos problemas do nosso cosmos.

E chama-se *Cosmologia* a disciplina filosófica que usa métodos metafísicos para estudar os magnos problemas que surgem da visão do nosso cosmos.

Entre os gregos, o problema cosmológico foi colocado desde as origens da filosofia grega, como encontramos nas origens da filosofia hindu, da filosofia chinesa e da egípcia.

O chamado "período cosmológico" da filosofia grega, que percorreu tôda a era pré-socrática, foi substituído, ao sobrevir a decadência, pela preocupação sôbre os problemas antropológicos, que cresceram de importância, sem que, no entanto, fôssem abandonados os anteriores.

Podemos considerar a Cosmologia como:

a) *cosmologia científica* — a que estuda as diversas hipóteses sôbre a ordenação do mundo;

b) *cosmologia filosófica* — a que examina tais hipóteses e estabelece especulações fundadas apenas em métodos metafísicos.

Essa classificação, porém, é mais arbitrária que real, pois as diferenças entre as duas não é tão grande que se possa, com nitidez, fazer uma separação. São como dois círculos intersecantes, cujos centros quase se confundem, pois a cosmologia, realizada por cientistas ou por filósofos, não pode deixar de penetrar no terreno de um como no de outro.

Costumam também os filósofos especificar o conceito de Cosmologia como sendo a parte da metafísica que tem como objecto determinado o estudo da natureza e da origem do mundo.

Poderíamos, para distinguir a cosmologia científica da filosófica, indicar que a primeira, em suas observações, pode comprová-las, empregando até certo ponto os métodos da ciência, enquanto a metafísica basea-se nos métodos filosóficos para estudar o cosmos. As verdades ontológicas, lógicas e formais, que a filosofia estabeleça, como já vimos na "Teoria do Conhecimento", não podem prescindir de (e devem buscá-las,

tanto quanto necessário) as verdades materiais, que a ciência estabelece. Só dessa soma poderá surgir uma *verdade concreta,* dialéctica portanto.

Pretende a Cosmologia explicar e não descrever como o faria a Cosmografia.

Portanto, a Cosmologia é a ciência filosófica que estuda a origem, determinação, significação e destino do mundo (1).

---

(1) A crítica filosófica dos conhecimentos científicos é pròpriamente o objecto da *"Cosmologia científica"*, que exige obra especial.

ARTIGO 2

O ESPAÇO, O TEMPO E O MOVIMENTO

Entre as coordenadas, que compõem a ordem do nosso cosmos, desde logo nos ressalta o que chamamos tempo, espaço e movimento.

Em "Filosofia e Cosmovisão", vimo-los do ponto de vista geral e dialéctico.

No entanto, a "Cosmologia" os examina dentro do seu âmbito. Não se trata aqui de saber como se formaram os conceitos de tempo, de espaço e de movimento, mas de explicá-los dentro da ordem cósmica.

O espaço, na posição racionalista, e, em parte, na física pré-relativista, caracterizou-se para nós como uma abstracção da extensidade, quando retirada tôda a heterogeneidade das determinações qualitativas e modais, apresentando as seguintes notas:

a) extensidade;

b) simultaneidade.

Como extenso e simultâneo, opõe-se ao tempo, que é intenso e sucessivo.

É presente, sem passado nem futuro, pois não começa nem acaba. Embora o neguem muitos filósofos, outros anotam-lhe a ubiqüidade, propriedade da eternidade, portanto negação do tempo, pois ser ubíquo é estar presente em tôda a parte. Mas se considerarmos o espaço da filosofia racionalista, espaço abstracto, e não espaço cheio da física, como geralmente é considerado, o espaço é ubíquo, presente, eterno, sem comêço nem fim, porque em tôda a parte cósmica, temos sempre o espaço, embora a relação entre êle e esta coisa, seja a localização da coisa; mas apenas na sua relação com o ente não há ubiqüidade. Mas, note-se, se o espaço, enquanto tal, continua ubíquo, não o é o ente em sua relação com o espaço.

Não poderíamos prosseguir sem reproduzir algumas de nossas palavras sôbre tais temas, imprescindíveis para melhor inteligência do assunto.

"Já estudamos muitas vêzes a idéia de tempo que, para muitos, é uma espécie de espaço interiorizado, como o espaço

seria o tempo exteriorizado. Muitos consideram o tempo uma parte da eternidade, como se a eternidade fôsse um tempo sem fim. Não; a eternidade é oposição do tempo, é a negação do tempo. Platão dizia que "o tempo é uma imagem móvel da imóvel eternidade". E êsse enunciado é suficiente para se compreender o que entendem por eternidade os racionalistas. O tempo dá-nos a idéia de sucessão. Entre o passado e o futuro, temos o presente. Cada instante que passa substitui o instante passado. É essa a característica que distingue o tempo do espaço, porque neste há acumulação, coexistência. No tempo, um instante não existe com o outro; um instante substitui o outro.

Não podemos reverter o tempo, tornar o passado presente e êste, agora, futuro. Quanto ao espaço, podemo-lo; é possível medir um corpo, vê-lo, apreciá-lo de um lado para outro, porque há simultaneidade e reversibilidade. Pois bem, a eternidade seria um presente constante, um presente coexistente em tôdas as suas faces, pois todos os instantes coexistem, são simultâneos. Já vimos que a razão, para compreender o tempo, precisou espacializá-lo, e, assim, medi-lo. Assim como o tempo é o campo de acção da intuição, é o espaço o campo de acção da razão.

Para negar o tempo, que é mutável, corredio, fluente, a razão (dos racionalistas) criou a eternidade, como a espacialização absoluta do tempo (1).

A física moderna precisou incluir o tempo na realidade e estatuir o complexo tempo-espacial para compreender o movimento. As idéias de desaparição, de destruição, de modificação, de transformação implicam sempre o tempo. O presente faz-nos desejar um presente eterno. No presente, está a revelação da eternidade, êsse presente de todos os presentes. É a vontade irresistível de viver que nos avassala, essa fome de eternidade do ser humano. Os místicos afirmam que, através do presente, na ascese, o homem comunga com a eternidade, numa rápida e profunda contemplação.

O ESPAÇO E A FÔRÇA

"Eis o conceito mais importante da razão: o espaço. E também o mais importante da intuição: a fôrça.

Podemos salientar agora a distinção entre o espaço abstracto, que é um conceito da razão, e o *espaço real*, que nos é dado pela experiência.

---

(1) O conceito metafísico de eternidade recebe seu conteúdo adequado em "O Homem perante o Infinito".

Os principais caracteres que os distinguem foram expostos por Grandjean, e julgamos conveniente reproduzi-los, pois nos mostram as fundamentais diferenças entre ambos.

Espaço real	*Espaço abstracto*
É cheio.	É vazio.
As formas que o povoam se movem.	As formas são imóveis.
As figuras têm quatro dimensões e talvez muito mais.	As figuras têm três dimensões.
As figuras são mutáveis, dependentes umas das outras, transformáveis, imperfeitas e só representam a si mesmas.	As figuras são nítidas, definidas, distintas, indeformáveis, perfeitas, simbólicas.
Aqui os corpos, ora são sólidos, ora líquidos, ora gasosos.	Os corpos são aqui todos sólidos.
Aqui as figuras são tôdas coloridas.	As figuras aqui são incolores ou de uma vaga côr indefinível.
Aqui é o mundo vivo.	Aqui é o mundo da geometria.

O espaço abstracto é o espaço real, visto pela razão; o espaço real é o espaço visto pela intuição.

A razão, quanto mais se afasta do concreto, mais se aproxima da verdade. Assim, quanto mais se afasta do singular, dêste ao particular, e dêste ao geral, mais ela se aproxima da realidade absoluta, da realidade suprema, o Ser. Êste é o pensamento dos racionalistas (1).

O espaço dos racionalistas é vazio, é o nada; é o nada onde se processam as existências. Tirai os corpos e tirareis o tempo, e não restará senão o *nada*. O espaço é o nome que a razão dá ao nada".

Podemos apontar ainda do espaço e do tempo as seguintes notas:

Espaço	*Tempo*
(filosòficamente considerados)	
Extensidade.	Intensidade.
Simultaneidade.	Sucessão.
Coexistência (que pode ser levado até o conceito de *ubiqüidade*).	Substituição (mas implicância de uma duração, de um durar do tempo, temporalidade do tempo).
Reversibilidade.	Irreversibilidade.

***Síntese*:**

Espaço: meio da localização dos objectos corpóreos.	**Tempo: meio da sucessão dos objectos corpóreos.**

(1) **O Espaço para Tomás de Aquino, como o era para Aristóteles, é o espaço real.**

> Como o conceito de corpóreo implica um facto que se dá no tempo e no espaço, a própria filosofia não pode evitar a exigência de considerar tempo e espaço como antinômicos, identificando-os, no complexo *tempo--espacial* (cronotópico), sob pena de uma visão meramente abstracta da realidade, sem excluir a distinção formal que cabe aqui.

Desta forma, a aplicação da decadialéctica à filosofia realiza, claramente, a incorporação da ciência com a filosofia, não só neste ponto, como em muitos outros. Êste é um aspecto positivo já considerado por Aristóteles e pelos grandes escolásticos.

* * *

O espaço é considerado do ângulo racionalista como ubíquo, pois está em tôda parte, êle mesmo, enquanto êle mesmo, homogêneo, um grande vazio, despojado de tôda quantidade e de tôda qualidade, abstracção máxima da razão em sua ascética funcção de despojamento: *nada*.

O tempo, despojado do suceder das coisas, do devir dos factos, é uma duração sem fim, e a razão, ao procurar compreendê-lo, funde-o ao espaço, num grande nada, num grande vazio, que perdura sempre. Despojai o mundo dos factos corpóreos e a razão, com o espaço já despojado, sintetiza-os no conceito de *eternidade*: ambos sem comêço nem fim, ubíquos e simultâneos, negados o tempo e o espaço fáctico (o espaço cheio de coisas e o tempo do suceder dos factos), dois grandes vazios, que são um só vazio, sem mais um onde nem um quando, ambos são identificados no nada portentoso, a última diligência da razão em sua ascese acósmica, pois aí, não há mais coisas e não há mais ordem, pois não há número, porque não há o numeroso.

Apenas um grande espaço nadificado, a par de um tempo que é um nada de si mesmo, um tempo sem sucessão, vazio e nadificado.

A diligência final da razão, levada pelos excessos racionalistas, já fôra denunciada por Nietzsche quando nos aconselhava cautela, pois há nela um intuito que busca ocultar: o de alcançar o nada, pensamento despojado de tôda intencionalidade e de conteúdo, mas cheio do conteúdo acósmico da razão, quando levada até às últimas conseqüências e quando não é assistida pela dialéctica. Portanto ela, despojadora e

abstractora por excelência, teria, tem e terá, para evitar os exageros que a leva ao despojamento de tôda a realidade, de submeter-se ao papel concrecional da dialéctica, como bem o sentiram Aristóteles e os escolásticos, pois, para os últimos, a eternidade é concreta, a máxima concreção, como o vemos em "O Homem Perante o Infinito".

ARTIGO 3

O MOVIMENTO

Na concepção aristotélico-tomista, moção é "o acto do que é em potência enquanto tal", ou seja, a passagem da potência ao acto. Essa passagem, que é o devir, é moção.

Poderíamos dizer amplamente sôbre a moção que é o produzir-se de uma variância de modos de ser ou ainda de relações.

Sempre que um modo de ser passa a outro (de potência para acto), ou quando actualiza as possibilidades relacionais. pela variação de relações, dos accidentes e das modais, há sempre moção (1).

Nesse sentido amplo, incluímos o sentido restricto e mecânico de movimento, como a translação contínua no espaço, em funcção do tempo, e com uma velocidade definida conseqüentemente.

Êste é o movimento local, tópico, portanto, que não vai por ora interessar.

O conceito genérico de *moção* contém o de movimento. Moção implica também variância de modos de ser ou ainda de relações. O movimento é a actualização da moção, tópica. É uma modal, como vimos na "Ontologia".

Examinemos primeiramente o pensamento aristotélico: "Medimos não sòmente pelo tempo o movimento, mas também o tempo pelo movimento, que se determinam recìprocamente".

Três têrmos estão implicados nesta idéia:

1) o ponto de partida, que os escolásticos chamavam de *terminus a quo* (de onde);

2) o ente que se move, *terminus quod* (o que se move);

3) para onde se move *terminus ad quem*.

Importante ainda considerar um quarto têrmo a *via* (em latim, caminho) os meios empregados para a moção, o *onde* da moção.

---

(1) Os diversos tipos de moção são estudados em nossa obra "Aristóteles e as Mutações", onde examinamos o vir-a-ser (devir) e o perecer das coisas físicas, fundados no texto aristotélico.

Ora, todo movimento tópico se dá no espaço, mas se processa num lapso de tempo. Não se poderia medir o movimento sem os dois têrmos: espaço e tempo. O *quod* e o têrmo *ad quem* pertencem ao espaço, mas ao têrmo *quod* cabe o tempo, porque êle processa o movimento, que é sempre um transitar, porque sucede numa variância de relações, em face do têrmo *a quo* e o *ad quem*. Todo movimento encerra, em suma, a sucessão da variância numérica das relações entre o *quod* e os outros dois têrmos. Se êsses apenas mudassem, enquanto *quod* permanecesse estático, filosòficamente considerado, não conheceria um movimento absoluto, mas apenas relativo.

A variância das relações entre os têrmos nos permite compreender como concebe o movimento a teoria da relatividade. O movimento é, assim, relativo à variância das relações entre os têrmos. Se existir um ponto estático, fixo, como o éter, como era aceito na física clássica, e ainda o é por muitos físicos actuais, poderíamos conhecer o movimento absoluto, pois teríamos um têrmo *a quo* e um *ad quem*, fixos, permitindo que a medida de deslocamento, no tempo, do têrmo *quod*, indicasse a medida absoluta do movimento. Mas desde o momento que os têrmos conhecem variâncias de relações, que são, portanto, covariantes, o movimento é, por sua vez, variante e relativo. Expomos, assim, dentro de têrmos filosóficos, o que diz a relatividade sôbre o movimento com têrmos da física e da mecânica (1).

Se nós medimos a velocidade do movimento pelo espaço percorrido e pelo tempo que gastou em percorrê-lo, a velocidade do movimento é, em suma, para nós, o espaço percorrido numa unidade de tempo. Então a velocidade do movimento ainda se inclui dentro do esquema do complexo tempo-espacial. Movimento é o percurso da via pelo têrmo *quod*. Mas o processo do movimento é tempo, porque sucede; e, neste caso, a velocidade é o tempo do processo, e nunca excluímos o tempo, nem o espaço.

Medimos o tempo pelo espaço e pelo movimento; porém, na verdade, não o medimos, mas espacializamos o tempo. Ou em outras palavras: do complexo tempo-espacial actualizamos o espaço para dizer o que é o tempo, como para dizer o que é o espaço, actualizamos o tempo. A inseparabilidade de tempo e espaço é evidente, e a tentativa de identificação de ambos, pela redução de um ao outro, foi um equívoco que levou filó-

(1) Em "Aristóteles e as Mutações", examinamos os fundamentos da concepção relativista e as objecções que se lhe podem apresentar, tanto do campo da física como da filosofia.

sofos e cientistas a situações embaraçosas e aporéticas, e a cair, finalmente, nas famosas antinomias de Kant, que já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão".

Desta forma:

Medimos o tempo pelo movimento e pelo espaço.

Medimos o espaço pelo tempo e pelo movimento.

Medimos o movimento pelo tempo e pelo espaço.

Fìsicamente inseparáveis sempre. Movimento é o desenvolvimento do espaço no tempo e do tempo no espaço. O que nos mostra o movimento?

Que o complexo tempo-espacial é intensivo-extensivo, e apresenta a gradatividade da heterogeneidade intensiva, a par da estaticidade homogênea do extensivo.

As variâncias da intensidade na extensidade são sempre moções, porque há aí variância de relações. As próprias variâncias, nos modos de ser, ainda seriam relações. Por isso não há um movimento absoluto, porque teríamos, então, de excluir o estático, e deixarmos o dinâmico em sua plenitude; teríamos, portanto, que dicotomizar a realidade, que apenas podemos distinguir metafìsicamente.

Vê-se, assim, como a actividade abstractora do racionalismo nos levou a compreender o tempo e o espaço como absolutos (como *ab-solutum*, isto é, afastados de uma identificação), acabando por lhes dar uma "subsistência" abstracta, e sem subsistência, pois os esvaziara de tudo para afirmá-los através de uma negação, o nada, — razão pela qual não podia a filosofia racionalista compreender nem alcançar o que a experiência científica teria de exigir, como exigiu, dialècticamente, na afirmação do complexo tempo-espacial da física moderna, que é a concreção do tempo e espaço, como meras distinções metafísicas da realidade, *cum fundamento in re*, como diriam os escolásticos, mas cuja subsistência é o ser, e não uma subsistência de per si, à parte do cosmos, como nos poderiam fazer crer os exageros do racionalismo.

E dêsse modo poderíamos compreender as afirmativas da heterogeneidade do espaço, o qual apresenta, para a física moderna, propriedades diferentes, segundo as covariantes implicadas na sua formação.

É natural que alguns racionalistas (e para nós êste têrmo é sempre considerado como aplicável aos que tomam as formas viciosas do emprêgo da razão) digam que a deformação

é apenas corpórea, pois o tempo, como duração pura, como temporalidade pura, é imutável e homogêneo, e o espaço, que está atrás de tôdas as coisas, é também homogêneo e imutável. Mas compreendemos, dialècticamente, que as representações do tempo e do espaço nada mais são que abstracções levadas ao extremo do despojamento da realidade, pela adoração dos racionalistas pelo nada, a par da repugnância que lhes causa o real, com a sua irracional presença através das singularidades.

Notas sôbre a Intensidade e a Extensidade:

A inclusão do tempo na física moderna, como dimensão, é já manifestação da necessidade de incluir a intensidade na existência e o reconhecimento do malôgro da explicação meramente extensista da natureza.

E o que consolida a nossa teoria da complementaridade e da contemporaneidade da extensidade e da intensidade foi o malôgro da segunda ante a primeira, por exigir essa redução, a inclusão necessária do tempo. Dizer que o som é o resultado de um número de vibrações não é tudo, porque tais vibrações significam tal som, dentro de um tempo.

* * *

Na filosofia de nossos dias, como ilustração do que afirmamos, podemos mostrar o exemplo de Bergson que, para libertar-se, para evitar as aporias eleáticas, recorreu a um espaço homogêneo e indefinidamente divisível, e a um movimento qualitativo, cuja continuidade êle afirma ser mecânicamente estática, mas que nos é revelada como funcção da interpenetração das heterogeneidades, que nos revela a duração pura.

Bergson sentiu que a intensidade é uma sucessão de heterogeneidade, ao negar que ela fôsse sucessiva e homogênea.

A simultaneidade pertence à extensidade. E, para Bergson, o espaço é homogêneo e divisível, portanto divisível em partes idênticas. Mas percebeu, outro tanto, que nêle intervém uma funcção de diferenciação:

a) espaço + inteligência lógica = identidade extensiva.

Neste caso, o princípio de diferenciação pertence a algo fora do espaço, a outra realidade.

b) Tôda conceptualidade contém em si duas funcções diversas:

1) analítica e temporal;

2) sintética e espacial.

Bergson empolgou-se pelo extensivo. A sucessão tinha de ser heterogeneidade. Se tudo fôsse homogêneo, nada sucederia para nós, e o tempo só é sentido pela mudança, pela intensidade.

Em Bergson temos: a) a fenomenalidade de Kant; b) o utilitarismo da acção dos pragmatistas; c) a solução de continuidade entre a causalidade mecânica e a causalidade orgânica dos vitalistas, entre o determinismo do meio e o desenvolvimento teleológico da matéria viva, entre a estática do tempo físico euclidiano e o dinamismo do tempo biológico.

ARTIGO 4

RELAÇÕES DAS PROPRIEDADES DO TEMPO E DO ESPAÇO

"Nós não concebemos que o espaço e o tempo possam ter limites. Quando, pela imaginação, vamos até os confins do mundo, não podemos conceber um ponto em que termine o espaço. Da mesma forma, quando subimos no curso do tempo, e chegamos, pelo pensamento, ao primeiro instante em que alguma coisa começou a mover-se, dando assim a medida do tempo, pensamos inevitàvelmente no que havia no instante que havia precedido. O tempo e o espaço, com efeito, parecem-nos meios necessários até se nada existisse" (Foulquié).

As palavras acima nos falam de maneira eloqüente do modo de ver as coisas a que leva o abstractismo da razão. Se tempo e espaço fôssem despojados de tôdas as coisas, seriam imensos vazios, nada. E sendo nada, êsse nada "existiria" num grande nada sem limites nem fim; outro absurdo, pois não se pode conceber um nada que fôsse infinitamente nada.

Ora, o ser humano caracteriza-se pela sua capacidade de reunir imagens do mundo ou representações, uma às outras. Assim como êle reúne a imagem de um corpo de cavalo, que é algo concreto, com a imagem do busto de homem, que é outro, o que na Psicologia se chama de imaginação criadora, a razão também trabalha com o mundo das idéias, e pode construir ficções.

Por outro lado, nossa capacidade de abstracção, que é tão útil para a análise, viciosamente tenta considerar como separado fìsicamente, tudo quanto separa mentalmente, como os que separam do facto histórico o facto econômico, inseparável do sociológico, do psicológico, do biológico e até do físico-químico, para considerá-lo totalmente autônomo, abstractamente, quando é apenas uma coordenada, com um papel variante, e criar, assim, uma interpretação abstracta da história, como é a pouco dialéctica interpretação materialista da história.

Como admirar-nos, portanto, que no seu afã abstractista, não alcançassem os racionalistas o exagêro de querer separar fìsicamente tempo e espaço de todo o existir, e considerá-los como dois divinos absolutos, que até em algumas religiões são símbolos da divindade, graças aos atributos que lhes são emprestados?

Se distinguimos, e *cum fundamento in re*, tempo e espaço do restante da realidade, essa distinção, que se processa no nosso espírito, não realiza uma separação da realidade, pois é apenas formal e modal. Tempo nada mais é que a sucessão do acontecer, e espaço a extensão dêsse acontecer. Ambos inseparáveis, como são inseparáveis a intensidade e a extensidade no cósmico, mas cujo antagonismo nos explica a variância do existir, sem que ambos deixem de se identificar na unidade cósmica, como modais que são.

Assim, quando dizemos que o tempo é irreversível e o espaço é reversível, chegamos a essa distinção ao distingui-los no complexo tempo-espacial.

Realmente, o movimento é reversível, pois ao considerar um espaço da direita para a esquerda ou da esquerda para a direita, na verdade não se reverte o espaço, mas apenas o movimento, a moção. Mas essa moção, apesar de tudo, como se dá dentro do tempo, e êste não reverte, a moção é irreversível no que ela contém de tempo. Um movimento de retôrno realiza-se noutro tempo, portanto sua reversibilidade não é total.

Tais aspectos nos mostram de maneira clara e dialéctica a inseparabilidade do tempo e do espaço, como a concebe a física moderna, os quais são antinomias contemporâneas da realidade, como a decadialéctica afirma.

Tomado o tempo como separável do espaço, o problema da irreversibilidade do tempo passa a tomar as feições de escândalo para a razão. Por isso tem necessidade de revertê-lo, através de criações de retornos cíclicos, como o do eterno-retôrno, que surgiu nas filosofias hindu, chinesa, grega e na nossa, sobretudo depois dos estudos de Nietzsche, e de Le Bon, Abel Rey, Arrhénius, Becquerel, e muitos outros, na Física e nas Ciências Naturais.

Segundo alguns físicos (Dumas, Proust, etc.), o mundo partiria de uma homogeneidade, que seria o hidrogênio (*hydor* = água). Pela condensação, o hidrogênio chegaria a criar, conseqüentemente, a heterogeneidade do existir até a que conhecemos. Posteriormente, por irradiação, voltaria à homogeneidade primitiva, quando recomeçaria nova fase, e assim sucessivamente.

Apesar da série de argumentos que oferecem os defensores destas idéias, elas não nos explicariam nunca o porquê da condensação nem da irradiação, sobretudo o primeiro, sem lançar mão do eterno *clinamen*, sem a presença do piparote de

uma divindade, de um primeiro motor. Nesse caso, seriam inócuos substitutos das idéias teológicas, melhor fundadas que essas, e que partem do mesmo primeiro motor, e explicam muito melhor o suceder do acontecer cósmico.

A concepção nietzscheana afirma que nunca se dá êsse piparote, nem nunca se deu. Não houve princípio; o mundo é apenas um eterno repetir das mesmas coisas, como um filme cuja ponta estivesse ligada ao princípio, e fôsse projectado por um incansável operador numa tela, indefinidamente. Nós começaríamos a vê-lo quando entramos e, assim, sucessivamente, tudo se repete, sempre o mesmo, sempre igual. Desta forma, Nietzsche pretendia resolver o problema do ser e do devir, dando ao devir as características do ser dos imutabilistas racionalistas, que nunca entenderam dialècticamente o sentido da imutabilidade do ser, e, desta forma, o ser seria imutável no devir, mas como se repete sempre, e cada momento é a repetição de outro, e como tal nunca teve princípio, afirmaria o infinito quantitativo do tempo (outra abstracção do racionalismo), de modo que cada instante, que é sucedido por outro, é infinito porque é infinitamente reproduzido, é, portanto, imutável, é devir e ser.

Expusemos em "O Homem que Nasceu Póstumo" a doutrina do eterno retôrno. Não nos seria possível reunir aqui os argumentos de que Nietzsche lançou mão, nem a forma como expôs sua teoria, que é um grande esfôrço do pensamento humano. Nesse mesmo trabalho, comentamos e analisamos a teoria, apresentando algumas razões que nos mostram os pontos fracos e os fortes. Entretanto, pode dizer-se, desde que se medite sèriamente sôbre essa concepção, que ela encontra fortes fundamentos dentro dos esquemas racionalistas. A aceitação da redutibilidade do intensivo ao extensivo, leva-o a construir essa concepção que, dialècticamente, é fácil repelir.

REALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO

Para os racionalistas-realistas, como Descartes, Spinoza e Newton, o espaço é a extensão, e é concreto, pois é da essência dos corpos. Pode conceber-se que um corpo perca o sabor, o odor, a côr, mas impossível perder a extensão, exclamam os realistas do espaço.

O espaço intercalar entre os corpos é também real-real para os realistas. Apenas lhe falta o movimento. Não há para Descartes o vazio. O espaço é um ser que enche tudo. Parece-lhe infinito, mas, como diz êle, é possível que Deus o tenha limitado, pois Deus pode tudo até o que não compreendemos. Prefere chamá-lo de indefinido e não infinito.

Quanto ao tempo, Descartes, como bom racionalista que era, deixou de dar-lhe o mesmo valor existencial que deu ao espaço. Duvidou que fôsse o tempo um ser como o espaço.

Newton procurou dar ao tempo e ao espaço um ser, mas subsistente em Deus, substância das substâncias. "Deus dura sempre, e está presente em tôda a parte, existindo sempre, e em tôda a parte, êle constitui o espaço e o tempo".

O espaço e o tempo infinitizados pelo racionalismo, na sua concepção sempre quantitativa do infinito, que é o mau infinito de que falava Hegel, para fugir às aporias que surgem de uma quantidade e de um tempo infinitos, emprestou tais atributos a Deus, julgando que, desta forma, resolveria claramente o problema.

A quantidade infinita nunca se afasta das suas famosas aporias: é um número inumerável, a metade é igual ao todo, porque a metade do infinito só pode ser infinita, etc. Além disso se o espaço é a extensão, e a extensão é a propriedade, ou, melhor, a essência dos corpos, como explicar o movimento, que a ciência pode medir e afirmar?

Os idealistas reduzem o espaço e o tempo a meras representações do nosso espírito, como o fêz Leibnitz. O tempo é o local das sucessões possíveis, enquanto o espaço é o local das coexistências possíveis. A extensão e a duração separadas das coisas são conceitos abstractos, e nada lhes corresponderiam; seriam apenas nada, se tal separação se pudesse actualizar na realidade física.

Chegados aqui, os idealistas, compreendendo que o espaço e o tempo são meios destinados a receber as coisas possíveis, seja qual fôr a realidade de tais possíveis, e como são meras representações do espírito, espaço e tempo nada mais são que meras idéias.

Mas examinemos outros aspectos do longo diálogo do espírito humano sôbre o tempo e o espaço.

Santo Agostinho também não duvidava da realidade do espaço, mas afirmava a idealidade do tempo.

Kant, por sua vez, deu ao tempo e ao espaço um carácter idealista, como formas puras da sensibilidade, como esquemas acomodados, como já vimos em "Filosofia e Cosmovisão" e na "Psicologia".

Para os realistas modernos, a extensão ou o espaço concreto, e a duração ou o tempo concreto não são pròpriamente

uma substância, são *entia quibus* do ente, categorias da relação dos entes.

O espaço é a relação de distância entre os corpos, e o tempo a relação da sucessão entre os fenômenos. Sem corpos, não há espaço nem tampouco tempo.

O realismo moderno, confunde-se em parte com o idealismo leibnitziano, pelo menos na aceitação da *ordo coexistentiarum* e da *ordo successivorum*, pois tôda ordem é resultado de uma relação.

Na negação do movimento, conhecemos os famosos argumentos de Zeno de Eléia. Partindo da tese de que o espaço é indefinidamente divisível, tece o argumento chamado de "Aquiles e a tartaruga". Aquiles nunca alcançará a tartaruga se lhe der uma vantagem, pois, no momento em que alcance o ponto de partida daquela, já terá a tartaruga avançado mais um certo espaço. Alcançado êste, ela estaria à frente, e como todo espaço é divisível, nunca chegaria a alcançá-la.

Partindo de que o espaço é composto de pontos indivisíveis, dá o argumento da flecha que nunca alcançaria a meta, o alvo, pois em cada instante estaria num ponto da sua trajectória e, conseqüentemente, estaria imóvel.

Os argumentos de Zeno de Eléia tornaram-se famosos, e os reproduzimos apenas por serem famosos. Na verdade, partem da aceitação de que o espaço é composto de pontos, divisíveis ou não, o que pròpriamente não é da concepção do espaço, que é dado como homogêneo, como um todo, portanto sem qualquer fundamento para a colocação de Zeno de Eléia, dispensando, desde logo, tôda e qualquer argumentação em contrário (1).

Pondo de lado as diversas concepções sôbre o tempo, que a psicologia pode estudar, como o tempo subjectivo, o que nos interessa é o tempo objectivo, o tempo das coisas, o tempo cronológico, o tempo astral, o tempo cósmico em suma, cujos nomes são tão vários, mas todos querem referir-se à sucessão dos acontecimentos. Mas êsse tempo objectivo não é percebido em si mesmo, mas no movimento que permite medi-lo.

O tempo flui, escoa-se, sem que o captemos como tal. E nem poderíamos captá-lo, salvo se fôsse subsistente, quando na verdade não passa de um *ens entis*, que se revela na variância

---

(1) Êste tema é objecto de estudo, em "Aristóteles e as Mutações", onde é analisado em face de outros conhecimentos que a física moderna nos oferece.

das relações dos modos de ser, das relações entre si e das modais. Por isso é o tempo relativo à posição de quem o mede, como é relativo ao próprio movimento que o revela, modal que é símbolo do tempo.

Mas o movimento como símbolo não é o tempo, embora lhe seja análogo, como todo símbolo.

Se vemos por uma luneta as grandes galáxias que o céu nos apresenta, sabemos que sua luz leva milhares de anos para vir até nós. Se uma estrêla, que hoje contemplamos, oferece-nos a luz de alguns séculos atrás, esta luz tem, agora, quinhentos anos. Neste momento nos contemporaneizamos com séculos atrás e revertemos o tempo daquela estrêla para nós, pois aquela luz é de quando Colombo atravessou o Atlântico à procura das Índias.

Mas, na verdade, a imagem da luz é do nosso tempo, agora, não do tempo da estrêla, que se tornou relativo a nós com 500 anos de atraso. Por que, neste instante, considerado como duração, naquela estrêla, está sendo emitido um jacto de luz que os homens, que nos sucederam, recebê-lo-ão daqui a quinhentos anos, se ainda existirem homens até lá.

Portanto, neste momento, nós coexistimos, não só com aquela estrêla mas com todo o acto universal, e, neste momento, mas só neste momento, e só compreendendo assim, vencemos a limitação do tempo das coisas no seu relacionamento para considerar um tempo, além do tempo, que seria uma temporalidade pura, que sentimos evidente para nós.

Eis-nos em face de um obstáculo a considerar: o tempo apenas como relativo ao espectador. Mas sim, poderíamos considerar o tempo também dialècticamente, como temporalidade pura e como relatividade.

Mas êsse tempo que se simultaneiza no tempo, é o espaço que há no tempo.

Eis mais uma prova da inseparabilidade dialéctica do complexo tempo-espacial.

O tempo é simultâneo no espaço, o espaço é sucessivo no tempo.

Pois é simultâneo conosco, neste momento, o espaço daquela estrêla e o do nosso planêta; e essa simultaneidade do espaço, permite-nos homogeneizar o tempo numa temporalidade pura.

Então concluamos:

— o espaço puro é a homogeneização da extensão;

— o espaço concreto é a heterogeneização da extensão na heterogeneidade do tempo;

— o tempo puro (como temporalidade) é a homogeneização do tempo, ou espacialização do tempo;

— o tempo concreto, objectivo, é a temporalização do espaço e a heterogeneidade do tempo.

Também para a ciência moderna o espaço é relativo. "Ninguém nunca viu um lugar a não ser num certo tempo; nem um tempo a não ser num certo lugar. O espaço em si e o tempo em si devem descer do reino das sombras; sòmente sua combinação conserva uma existência independente (Minkowsky, cit. por G. Moch).

A aceitação de um tempo e de um espaço relativos leva a aceitar dialècticamente o absoluto. O relativo implica um absoluto, pois há relação entre o ser e suas distinções, como já vimos na "Ontologia".

E Eddington já o dizia: "É um êrro geral acreditar que a teoria da relatividade de Einstein afirme que tôdas as coisas são relativas. Na realidade, êle diz: "Há no mundo coisas absolutas: mas é preciso que as procuremos com cuidado. As coisas que primeiramente se apresentam ao nosso entendimento são, na maior parte, relativas".

Até aqui, dialècticamente, podemos dizer: tempo e espaço são inseparáveis do existir finito, como vimos na "Ontologia", pois, nêle se identificam realmente. O universo é uma unidade, e a ordem do numeroso implica a simultaneidade dialéctica e antinômica de um diferente e de um semelhante, de uma multiplicidade numa unidade homogênea-heterogênea, monopluralista.

ARTIGO 5

UMA ANÁLISE BUDISTA SÔBRE O TEMA DO MOVIMENTO, DO TEMPO E DO ESPAÇO

Foram os seguidores de Buda grandes analistas dos temas mais importantes da filosofia, e atingiram alguns um grau tão elevado, que se equiparam aos filósofos ocidentais das fases superiores.

Analisemos os argumentos de Nâgârjuna, filósofo budista (300-400DC). Diz êle que se considera que uma coisa é móvel só porque se moveu ou porque se moverá. Se não se moveu, nem se moverá, não podemos dizer que se mova.

O movimento é incompreensível sem o movimento anterior e o movimento futuro. Pois, para explicá-lo, recorremos a um anterior ou a um futuro. Desta forma, há sempre uma petição de princípio, pois recorremos ao que desejamos explicar.

Ora, para afirmar-se o movimento, é preciso não recorrer-se nem ao movimento passado nem ao futuro. Mas tal se torna impossível, pois nos veríamos obrigados à fundá-lo no que não é movimento.

Nâgârjuna dá exemplos. Tomemos o trajecto percorrido por um móvel.

Há movimento do móvel no trajecto já percorrido pelo móvel? Não. E no futuro que ainda não foi recorrido, há movimento? Também não. Neste caso, o movimento só pode ser movimento presente.

Mas o movimento presente é contraditório, porque implica os movimentos que o movimento implica. Só no presente se poderia concebê-lo, mas no presente é êle incompreensível por contraditório.

Expondo as idéias de Nâgârjuna, assim se expressa Fatone: "O movimento de um móvel é incompreensível; não podemos falar de movimento, e tampouco podemos falar de um móvel independentemente do movimento. Móvel e movimento são dois conceitos que não podem ser afirmados, nem numa relação que os unifique, nem sem relação".

"O móvel é impossível, porque para que fôsse possível deveria mover-se, e não pode mover-se; o movimento é impos-

sível, porque para que fôsse movimento deveria ser movimento de um móvel e êste não é possível sem o movimento. Conceber o móvel e o movimento como independentes, é absurdo; concebê-los como dependentes, é também absurdo; nenhum dêles pode afirmar-se por si mesmo para tornar possível a relação e tampouco pode afirmar-se a relação que torne logo possível a afirmação dos têrmos".

Prossegue Nâgârjuna:

"Não se poderia tentar uma explicação do movimento em funcção do tempo? As relações entre o presente, o passado e o futuro poderiam talvez servir para afirmar êsse movimento declarado absurdo. Mas a tentativa é pueril, já que êsses três tempos devem ser entendidos como os três tempos do móvel, e isso já significaria afirmar o móvel, quer dizer o *dharma* provido do movimento que queríamos explicar; e na mesma situação nos acharíamos, se falássemos dos três tempos do movimento. Não se pode referir ao movimento os três tempos de um móvel, o qual para ser concebido necessita a afirmação prévia do que está em discussão".

E prosseguindo na sua crítica, mostra ainda, com escândalo para os seus contendores, que também não se admite a afirmação do movimento baseado no facto de que êste possa então começar ou terminar, pondo de lado as dificuldades para explicá-lo, mesmo directamente.

"O movimento não pode começar, porque na trajectória do móvel só é possível distinguir três trechos: o já recorrido, o ainda não recorrido e o que se está recorrendo. O móvel não tem outra trajectória. Eliminado o trecho já recorrido — pois se vai explicar um movimento que começa — ficam só o trecho ainda não recorrido e o que se está recorrendo. O comêço do movimento não pode dar-se no trecho ainda não recorrido, pois se disse que o móvel está apenas no trecho que actualmente êle percorre. E no trecho que actualmente recorre, também não pode haver comêço do movimento, pois o móvel o está recorrendo. Não pode dizer-se que o movimento começa; pelas mesmas razões não poder-se-ia dizer também que termina. O movimento, se é, é movimento presente; e o movimento presente não começa nem termina; e, além disso, chamá-lo de presente, é contraditório.

O móvel não pode mover-se; o não móvel não pode mover-se; o que fôsse móvel e não móvel também não poderia mover-se, pelas duas impossibilidades anteriores, o que nem fôsse móvel nem não móvel também não poderia mover-se, porque nada há que não seja móvel nem não-móvel, e do que não é nada, nada se pode afirmar. E não existem mais possibilida-

des que essas quatro (que são as quatro possibilidades da dialéctica budista: o ser é; o ser não é; o ser é e não é; o ser nem é nem não é). Logo, nada pode mover-se, embora o conhecimento vulgar fale de móveis e de movimentos.

E também o tempo; e também o espaço; e a lei de causalidade, e tudo passa por esta crítica budista que nega, um a um, todos os conceitos abstractos da razão, usando uma dialéctica segura e rigorosamente racionalista, na colocação das premissas. Partindo dos conceitos fundados pela razão, e considerados presentes e absolutos, sem se aceitar a identificação com os conceitos antinômicos da intuição (como já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão"), a razão terá de cair sempre nas mesmas dificuldades.

Aryadeva, discípulo de Nâgârjuna, diz: "Ou o tempo presente é estável ou não é estável. Se é estável, não é tempo; se não é estável não é real. Admitir uma realidade instável, uma essência instável é admitir uma estabilidade que, por ser instável, terá de deixar de ser estabilidade para converter-se apenas em instabilidade. Não tem sentido falar de um ser próprio impermanente. Se falamos da realidade do tempo, falamos de sua eternidade, considerando-o um *dharma* incondicionado, pois se assim não o considerássemos, deveríamos considerá-lo ou condicionado (e haveria que supor então uma origem do tempo, que seria anterior ao tempo) ou não existente, pois do não existente pode dizer-se, em *certo* sentido, que é eterno".

O tempo não pode ser afirmado como real sem que se lhe atribua uma essência própria (svabhasa), que não pode variar nem ser variação. Se o tempo é real, é um ser. Se não se identificar com um ser, será independente do ser; e se é independente do ser, que pode significar, o tempo, sem o ser?

E concluem os budistas que a idéia de ser também é contraditória e incompreensível como também a de tempo o é.

E também o é o espaço, pois o espaço se explica pelo movimento e pelo tempo, e se o movimento e o tempo são inconcebíveis, também o é o espaço. Além disso por ser vazio, totalmente vazio, o espaço não tem atributos, e a ausência de atributos não afirma nada. O espaço carece de essência própria ou alheia. O espaço é vazio como o tempo e não existe, como não existe nem êste nem o movimento, afirmam os budistas afinal. Nem o nirvana é; pois, do contrário, se cairia no eternalismo, exclamam êles, pois o que é, se é, é sempre, e se o nirvana é, como o obteríamos, pois já o teríamos obtido.

Não se pense, porém, que os budistas sejam nihilistas, como se afirma em quase tôdas as cátedras do Ocidente. "Não somos nihilistas", exclamava Çandrakirti.

E Buda dizia: "Falsamente, equìvocamente, baixamente, me acusam de pregar a destruição! Eu apenas prego a libertação da dor".

E foi sempre o que êle pregou, mas, no Ocidente, onde os erros se perpetuam melhor que em qualquer parte, e são proclamados com ênfase, cunhou-se de nihilista a doutrina de Buda, e lá ficou a pecha que quase todos aceitam, porque, infelizmente, entre nós, lêem-se mais os intermediários que os textos.

O budismo chega, em sua acção dialéctica, a mostrar a inanidade das construções racionais. Termina por afirmar que a verdade absoluta está além das palavras; é silenciosa como o vôo dos que chegam ao absoluto.

E ao chegar à total liquidação do que constituiu a maneira racional de ver o cosmos, reduzido a esquemas abstractos, longe dêles, surge, sùbitamente, quando todo juízo estava suspenso, a firme realidade buscada, aquela para a qual os conceitos abstractos, com seus sinais, nada podem dizer. É preferível, portanto, calar. E o silêncio é para êles mais eloqüente que o palavrear incansável dos homens, que disputam entre si apenas o valor da sua maneira abstracta, unilateral, de ver o mundo contra todos os outros, vítimas do mesmo vício, e nada vêem além da sua evidência, porque nunca foram capazes de ultrapassar a própria evidência para atingir o que está além das nossas vãs certezas e se afirma nas nossas sólidas e reais ilusões.

ARTIGO 1

A MATÉRIA

Na "Ontologia", estudamos a diferença entre matéria e forma: a primeira o *de que* uma coisa é feita, e a segunda, *o que pelo qual* a coisa é ela e não outra.

Mas êsse conceito ontológico de matéria implica o conceito ôntico de tudo quanto é objecto da intuição sensível, ou, em outras palavras, a matéria dos corpos, dos corpos vivos (matéria viva), e a dos corpos brutos (matéria bruta).

Em que consiste a matéria dos corpos brutos? Vamos tomar primeiramente a colocação ontológica das soluções a esta pergunta. Posteriormente, estudaremos a matéria viva.

No estudo da matéria que compõe os corpos brutos, costumam os filósofos salientar as seguintes características:

a) essa matéria é inerte (*in ars*, sem arte, sem capacidade de realizar, daí inerte), conseqüentemente:

b) não manifesta espontaneidade de qualquer espécie, é por isso:

c) passiva, e sofre a acção das fôrças que se exercem sôbre ela, e a sua acção é conseqüente com a acção sofrida.

No entanto, como vimos na "Ontologia" a matéria não é totalmente passiva e inerte pois tem o papel de limitar o acto, como examinamos ao tratar das polêmicas travadas pelos escolásticos. Além disso, a inércia da matéria bruta, como nos mostrará a concepção tensional, exposta na "Teoria Geral das Tensões", é a revelação da coerência tensional das tensões, por exemplo: físico-químicas, e durante as acções e reacções químicas, vemos, através das diferenças de potencial e das mutações tensionais, estudadas por aquela teoria, e observáveis nas experiências químicas, que a matéria revela uma actividade e, pela afinidade, busca reintegrar-se em novas formas tensionais, embora de grau mínimo.

A visão pura e simples das pedras brutas, dos corpos minerais levou a muitos a afirmar ser inactiva a matéria bruta, que a radioactividade e outras manifestações físico-químicas, sem necessitar da interferência de fôrças estranhas, nos mostram, à saciedade, o papel activo que a matéria exerce.

Além disso, a inseparabilidade da forma de a matéria, como expõe Aristóteles na sua concepção hilemórfica, evita as visões unilaterais e abstractas, e permite uma compreensão sintética e dialéctica da matéria bruta. Não quer tal dizer que o tema da matéria e da forma não permita outras análises, pois basta ver a maneira como o examinamos na "Ontologia". Entretanto, aqui, na Cosmologia, em face do mundo da matéria, a qual é inseparável da forma, pois jamais surge informada, êste aspecto dualístico de nossa existência, que estabelece a antinomia entre forma e matéria, que se identificam no existir, permite, como vimos, outras análises, que ultrapassam o campo cosmológico para penetrar no ontológico.

No estado actual da ciência, o tema da matéria, que é de interêsse naturalmente filosófico, passa a ser predominantemente de interêsse físico, e é preferível colocá-lo primeiramente, dentro dos quadros da ciência para, depois, tornar a examiná-lo, com as contribuições que as teorias modernas oferecem, no campo cosmológico e ontológico.

A visão filosófica e científica moderna sôbre a matéria, entre nós, no Ocidente, seguiu a linha do atomismo cartesiano, mas dêle se afasta em nossos dias. A matéria é composta de partículas mínimas, cujas combinações e formas nos explicariam tôda a heterogeneidade do existir. Êsses átomos, quantitativos e materiais, seriam a última porção de matéria, insecáveis (incortáveis).

Essa é a visão mecanicista da matéria, que a reduz ao significado de os componentes de uma máquina, excluindo dela tòda e qualquer noção de fôrça, que passou a ser considerada, na frase de Lalande, como um resíduo de noções antropomórficas e ocultas (1).

O atomismo filosófico não deve ser confundido com o atomismo científico. O átomo, para o filósofo, é aquela porção insecável, indivisível. Mas o átomo para o cientista moderno, é uma complexidade, é um "quantum", um verdadeiro sistema planetário, composto de um núcleo central, complexíssimo, cercado por eléctrons, que yolvem à sua volta em órbitas variadas.

No atomismo filosófico, que no Ocidente se costuma remontar a Demócrito (mas que há setecentos anos antes dêle já o era conhecido na Síria e certamente antes no Egito, e pouco depois, antes ainda de Demócrito, exposto com pormenores que em muito se assemelham às concepções científicas

---

(1) Em "Aristóteles e as Mutações", analisamos a concepção do *minimum*, mais consentânea com a física actual.

actuais, na Índia), os átomos, que são insecáveis, homogêneos, são ordenados pelo acaso. O *clinamen* (a inclinação) de Lucrécio, por exemplo, explicaria a heterogeneidade, pois os átomos, por uma inclinação, sùbitamente surgida, chocar-se-iam uns com os outros, e teria surgido daí a heterogeneidade dos corpos.

Entre as contradições lógicas a que leva a concepção atomista, basta citemos a de ser o átomo algo simples, homogêneo, e ao mesmo tempo extenso e simultâneamente indivisível. Além disso, não pode explicar como e por que se reunem os átomos para dar a formação de corpos coesos, simétricos, bem como o misterioso *clinamen*, a inclinação, momento de liberdade da matéria, mais difícil de compreender que o da liberdade dos homens.

O atomismo científico evita tais dificuldades, por que não procura atingir ao elemento último e indivisível das coisas, o átomo dos filósofos.

O átomo, como vimos, é um verdadeiro sistema planetário, a menor quantidade de matéria bruta que pode entrar numa combinação (1).

QUE É MATÉRIA?

Os estudos já feitos na "Ontologia" dispensam-nos explicar o que ontològicamente se pensa da matéria. Examinamos os caracteres que a filosofia, em geral, empresta à matéria. Interessa-nos agora colocar o que entendem por matéria na filosofia e na ciência modernas, onde ela surge novamente, como um dos grandes problemas a exigir soluções.

Para Descartes, a essência da matéria é a extensão, como a essência do espírito é o pensamento. A extensão é inerte e homogênea; o pensamento, activo e heterogeneizante. A multiplicidade do mundo, a heterogeneidade existente, deve-se ao facto de Deus ter dado a diferentes partes do espaço diferentes movimentos da matéria, da extensão, "fazendo que, desde o primeiro instante que foram criadas, umas começam a mover-se de um lado; outras, de outro; umas mais depressa; outras mais lentamente (ou até se quiserdes, imóveis) e que elas continuam pouco depois o seu movimento, seguindo as leis ordinárias da natureza. A soma dêsses movimentos permanece constante, como aquêle que os criou".

---

(1) Em "Filosofia Concreta", examinamos o atomismo adinâmico clássico e o dinâmico, da física actual, demonstrando a invalidez daquele e a possível validez dêste, por não ofender os princípios ontológicos.

Pedia Descartes que lhe dessem a extensão e o movimento, e êle faria o mundo. Sua física reduzia-se assim à mecânica, como êle mesmo dizia.

Muitos pontos fracos oferece a concepção cartesiana, como sejam: o da aceitação da extensão infinita, caindo, portanto, nos perigos do "mau infinito" de Hegel, e o de dar o espaço como essência da matéria. No entanto, a aceitação da heterogeneidade do movimento implica a heterogeneidade das coisas, o que é já um salto importante em plena concepção da física actual.

O DINAMISMO

A essência da matéria está na existência de fôrças irreductíveis à massa e ao movimento, afirmam os que defendem a posição que se chama de dinamista, de *dynamai,* eu posso, e de *dynamis,* em grego, potência, fôrça. No clássico hilozoismo grego, encontrávamos manifestações dinamistas, pois a vida era propriedade comum de todos os corpos, e dêles inseparável.

Em "Filosofia e Cosmovisão", estudamos a posição de Leibnitz sôbre o tema da fôrça, *dynamis,* e sôbre a sua concepção dinâmica da matéria. A matéria não podia ser explicada apenas pela sua estructura geométrica, mas por uma acção metafísica que lhe dava existência, a fôrça. "É até nesta fôrça passiva de resistência, que envolve a impenetrabilidade, e alguma coisa de mais, que eu faço consistir a própria noção da matéria prima ou da massa, que é sempre a mesma no corpo e proporcionada à sua grandeza".

É a mônada o elemento último das coisas. Chama-se de monadológica a concepção de Leibnitz. Essas mônadas são verdadeiros átomos, simples, sem partes, sem extensão e indivisíveis. São essencialmente activas, mas não actuam fora de si mesmas, nem sofrem actuações das outras mônadas. A concordância no funccionamento das mônadas, que dão surgimento a tôda a heterogeneidade universal, provém de uma harmonia preestabelecida por Deus, que as faz colocarem-se em certas situações simultâneamente com as outras, o que dá surgimento, então, ao complexo mundo da existência. É a *harmonia preestabelecida,* que dá a consistência a todos os corpos.

Leibnitz realizou a distinção entre movimento e fôrça. Eis a parte positiva de sua obra. No entanto, oferece inúmeras dificuldades à explicação, por exemplo, das estructuras hólicas, as que formam um todo, como um ser vivo, que não podem ser explicados apenas pela juxtaposição de elementos, como ainda costuma fazer a concepção atomista e somativa,

que predomina, tanto na psicologia, como na filosofia actuais, e que estudamos, analisamos e procuramos substituir por uma visão estructuralista, como o expomos em "Teoria Geral das Tensões".

Actualmente, já em nossos dias, o dinamismo nos aparece na concepção energetista de Ostwald. A noção de energia substitui a de fôrça. Lalande define o energetismo como o "sistema de mecânica que elimina a noção de fôrça e a substitui pela de energia".

"À energia cinética, ou fôrça viva, que depende da velocidade, a energética acrescenta a energia potencial que depende da posição. É a soma dessas duas espécies de energia que é constante".

Desta forma, para Ostwald, não é a matéria a substância do mundo físico, mas sim a energia.

Einstein considera a matéria de essência electromagnética, e as modificações que sofre são provenientes da relatividade, já exposta em "Filosofia e Cosmovisão".

Surge logo a pergunta: ou é a matéria eterna ou foi criada?

Se aceitamos a eternidade, temos de reconhecer que a matéria não recebe seu ser de qualquer outro, mas é ela, então, o ser. Neste caso, o ser é o atributo do existir, e estamos em pleno monismo materialista. Assim seria ela eterna, incriada e indestructível, portanto sempre a mesma, homogênea.

Ou então foi criada, e, portanto, implica um criador, Deus.

Em favor desta posição, alega-se que a matéria revela, em sua mutabilidade, a sua contingência, portanto a implicância de um ser necessário que a regule. Se ela é múltipla e contingente, precisa de um ser necessário, pois ela não existe de per si, não tem aseidade (de *a se*, e sim abaliedade, de *ab alius*, de outro).

Conseqüentemente, foi criada.

O tema da criação é estudado em "O Homem perante o Infinito (Teologia)", onde é devidamente discutido.

ARTIGO 2

OS SÊRES VIVOS

Ao analisar a matéria inorgânica e a orgânica, em trabalhos anteriores, verificamos que a ordem energética da intensidade, predominante na segunda, é superada na primeira pela ordem dinâmica da extensidade, o que levou, pelo não emprêgo da dialéctica, a construir-se da matéria uma visão meramente extensista, sem considerar-se devidamente a ordem intensista, de magna importância.

Não é contudo só aí que a matéria bruta (inorgânica) se distingue da matéria viva, própria dos sêres chamados vivos.

Na biologia, à qual cabe estudar e descrever os sêres vivos, êstes são apresentados com os seguintes caracteres:

a) a irritabilidade, a faculdade de reagir aos estimulantes externos, segundo o bem do ser como um todo, por movimentos específicos e sem proporção com o excitante.

As acções e reacções, nos corpos brutos, são proporcionadas, como tantas vêzes salientamos em trabalhos anteriores. Mas a excitação biológica mostra-nos uma desproporcionalidade entre o estímulo e a resposta, como, por exemplo, a reacção de um cavalo de brio ao leve esporear do cavaleiro.

Os sêres vivos têm a capacidade de mobilizar potências em reserva e fazê-las eclodir, sem a correspondência exacta ao estímulo, permitindo, aqui, variância pela entrosagem de coordenadas outras, como as da efectividade e da educação, nas reacções humanas, que variam de indivíduo para indivíduo, sem que variem os estímulos. É a parte, precisamente, que chamamos de factôres emergentes, os que compõem a coordenada biológica e psicológica do ser humano, considerada individualmente, e que tem um papel importante nas atitudes, em face das condições ambientais, que formam os factôres predisponentes, já estudados na "Decadialéctica".

b) A assimilação biológica é diferente da mera soma dos corpos brutos. Pois aqui, pela observação de substâncias tomadas do mundo exterior, segundo seu grau de assimilação e afinidade, e segundo os interêsses do organismo, obedecendo a uma "inteligência" genuìnamente inconsciente, mas biológica, são incorporadas ao organismo e nêle sofrem transforma-

ções físico-químicas, que se caracterizam por um aspecto distintivo importante: não são quaisquer transformações físico-químicas como as verificadas nos factos corpóreos brutos, mas aqui obedecem a uma norma, a uma regra, que é a do interêsse vital hólico (de *holos*, em grego, totalidade) do ser vivo. Tais fenômenos não são quìmicamente explicáveis, pois penetra nêles um factor ainda desconhecido para a química, mas que aponta a vida. Certas combinações que quìmicamente deveriam ser preferidas, como o são no mundo inorgânico, no orgânico são preteridas, e vice-versa.

c) Como resultado da assimilação, dá-se o crescimento do ser vivo, o qual não se processa como mero acrescentamento, mas por transformações obedientes a uma forma específica, pois o ser vivo cresce obedecendo a forma da espécie a que pertence.

d) Têm ainda capacidade de reproduzir-se, dando surgimento a indivíduos que pertencem à mesma forma, que completam o mesmo ciclo. Os processos de reprodução, que são característicos dos sêres vivos, dão-se de várias maneiras, como nos corpos monocelulares pela cissiparidade, pela cisão da célula em duas, dando nascimento a um novo ser. Nas pluricelulares, há uma geração assexuada e uma sexuada. Na assexuada, uma parcela do ser vivo se destaca e se transforma num indivíduo independente, que continua a série; a sexuada consiste no óvulo fecundado que dá nascimento a um novo indivíduo, já estructurado virtualmente no próprio óvulo.

QUAL A ESSÊNCIA DA VIDA?

Descrever como a vida se dá, e tôdas as formas complexas que apresenta, tem sido o mister das ciências correspondentes, inclusas, tôdas, dentro do plano biológico.

Mas, trata-se agora de uma pergunta filosófica que a ciência ainda não pôde responder senão por hipóteses diversas: qual é a essência da vida? Que é, em suma, a vida?

Problema metafísico, implica desde logo outras perguntas. De onde veio a vida? Qual a origem das diversas espécies?

Como não é possível explicar tais factos experimentalmente, permanece o problema entregue à metafísica, à qual cabe estudá-lo e propor respostas.

Na análise de laboratório, encontram-se sempre materiais brutos no corpo vivo, mas animados de uma actividade, que não é própria dêsses corpos, e que toma o nome de vida, a qual passa a ser o grande mistério para os biologistas.

É a vida uma propriedade da matéria bruta ou tem um princípio distinto da matéria, princípio freqüentemente chamado de princípio vital?

A tais perguntas surgem diversas teorias que procuram respondê-las.

Experimentalmente, a ciência nada pode ainda afirmar com segurança para uma resposta dentro dos seus limites, às perguntas feitas.

Duas hipóteses, mas apenas hipóteses, procuram responder a tais perguntas:

1) o monismo materialista afirma que a vida é um modo de ser da matéria, e que aquela é explicável pelos processos físico-químicos, o que, na verdade, até agora não o tem sido, apesar do empenho dos defensores desta hipótese;

2) o pluralismo, que admite a presença no acontecer cósmico de outros princípios, distintos da matéria, do qual a vida seria um (os vitalistas, por exemplo, defendem tal teoria).

Ante tais hipóteses, surge a do criacionismo, que afirmaria que a vida foi criada por um poder supremo, Deus.

ARTIGO 3

SÍNTESE DAS IDÉIAS MODERNAS SÔBRE A VIDA

Depois dos estudos que fizemos, podemos sintetizar uma série de idéias modernas que têm sido expressadas sôbre os factos vivos, sôbre os sêres vivos.

Já estudamos a tese mecanicista, que tenta explicar o fenômeno da vida, reduzindo-a às propriedades físico-químicas da matéria bruta. Desta forma, reduz a vida à matéria bruta, realizando a redução do superior ao inferior, como é observável em tôdas as posições reductivistas da nossa época, não só na filosofia como em outras disciplinas.

Os estudiosos modernos afirmam que na constituição dos corpos simples, a ovalalbumina, um dos albuminóides mais simples, como também a albumina contida na hemoglobina, cujas fórmulas são ($C_{250}H_{409}N_{67}O_{81}S_3$ e $C_{712}H_{1130}N_{214}O_{245}S_2$), apesar das pequenas quantidades que se dão nos corpos vivos, são suficientes para explicar o fenômeno da vida.

Não há dúvida que a vida é condicionada pelos factos físico-químicos que entram como coordenadas da realidade biológica, mas que apenas os factos que se dão no plano físico-químico sejam suficientes para explicar a vida, deixando de reconhecer a diferença qualitativa do plano biológico, que ficaria reduzido àquele, é um salto no escuro. A presença dos factos mecânicos da vida afirmam apenas a presença, e não a excludência de outros, como um mau racionalismo nos pode levar a crer, como levou ao materialismo que decorre de um mau emprêgo do racionalismo. As tentativas de realização sintética da matéria viva nos laboratórios não têm obtido êxito.

Que o ser vivo obedece aos princípios da mecânica, não há dúvida, e tal o reconhecem até os vitalistas. Pode funccionar como máquina, mas a máquina atende a um fim e a obter um resultado, portanto, a vida, implicaria um plano prévio, algo que ultrapassaria os próprios limites da matéria, uma forma que a antecederia e que não surge sempre na matéria, mas só em certas circunstâncias, que implicá necessàriamente, a existência anterior de outros sêres vivos, para que êles se perpetuem pela reprodução.

Alegam os vitalistas que a vida apresenta a exigência da aceitação de um princípio de finalidade, que outros põem em dúvida, sob a alegação de que nem todos os factos, que sucedem aos corpos vivos, interessam e correspondem ao bem do ser como totalidade. Mas o que não se pode negar, num caso ou noutro, é o aspecto hólico estructural do ser vivo e o domínio que o todo exerce sôbre a parte, que nos explicaria a presença constante do princípio de finalidade, o que distinguiria qualitativamente, desde logo, da matéria bruta, dando-lhe um valor qualitativo diferente e revelando, assim a presença da pluralidade existencial, sem negar a homogeneidade do ser, enquanto tal, subsistência de todos os entes, como já expusemos na "Ontologia".

As inúmeras semelhanças, que se encontram entre matéria bruta e matéria viva, são mais extensistas que intensistas. Porque, se a actividade do ser vivo, estudada parcial e separadamente, oferece, nos pormenores, a presença das leis da matéria bruta (e que ela está presente na matéria viva), apresenta ela, em compensação, aspectos tensionais, de estructura, de conjunto, modos de ser de uma totalidade, de uma ordem, de coerência diferente, que não podem ser explicados apenas pela simples matéria bruta.

São tais factos que permitiram o surgimento do vitalismo, que luta contra tôda reductibilidade dos factos biológicos a meros factos físico-químicos.

Afirmam êles que há a presença dos factos físico-químicos na matéria viva, mas se dão *diferentemente* de como se dão nos factos brutos.

Há certos fenômenos físico-químicos, obtidos com simplicidade pelos sêres vivos que, em laboratórios, ou na matéria bruta, exigem e implicam grandes esforços. As células vegetais, por exemplo, fixam o azôto quìmicamente à temperatura ordinária, enquanto tal resultado, nos corpos brutos, não pode ser obtido senão a uma temperatura de 500 graus.

A regeneração das células, que podem substituir as partes, é outro argumento oferecido pelos vitalistas, mas combatido pelos mecanicistas, que afirmam que entre os cristais também há regeneração. Mas sucede que, com os cristais, dá-se uma aceleração local de crescimento, enquanto com os sêres vivos a cicatrização se faz por um tecido diferente daquele que é preciso reparar, como o mostra Dauvillier e Desguin.

Mostra-nos ainda a embriologia que tôda a vida parte de uma célula que se segmenta e, assim, sucessivamente, e a obediência a esta lei distingue o facto biológico do físico-químico.

Resta ainda a favor dos vitalistas o facto da finalidade, como uma distinção suficientemente forte para evitar a reductibilidade que, como já vimos em nossos trabalhos anteriores, é uma das maneiras primárias de resolver os magnos problemas filosóficos por uma verdadeira escamoteação da dificuldade, que se apresenta. É, em suma, uma maneira abstracta de enfrentar os factos que uma posição dialéctica mandaria ver sob os aspectos qualitativamente diversos, capazes de apreender o múltiplo e contraditório do existir, que não pode ser explicado pelo primarismo das formas simples e reductivas.

A *concepção animista* aceita uma alma animal, vegetal, como foi exposta por Aristóteles, princípio das diferenciações materiais porque passam os sêres vivos. Êsse princípio vital, que é um só, pervive através das formas individuais, transmite-se a si mesmo em tôda a vida que se agita no universo, e é imperecível, pois o que perece são os indivíduos e não a vida.

Quanto à origem desta, já vimos as diversas posições: a criacionista, a da geração espontânea, a da importação, que transfere o problema para outros planêtas, sem resolvê-lo, mas à qual se prendem muitos cientistas.

Essas concepções não satisfazem à ciência actual que ainda não encontrou a solução do problema, nem poderia encontrá-la. Na verdade, o tema da vida é um tema metafísico, e ultrapassa o campo da experimentação. Mas o que a experimentação tem feito no plano biológico é de magna importância, pois é fundada nas verdades materiais da ciência, que nós, cooperando com as lógicas, formais e ontológicas, podemos aproveitá-las para construir uma visão dialéctica da vida, como oferecemos em "Teoria Geral das Tensões".

ARTIGO 4

AS TEORIAS DA EVOLUÇÃO E DA NÃO-EVOLUÇÃO

Como a vida se manifesta sob formas muito diversas, sempre houve para os estudiosos da matéria, a pergunta sôbre a origem dessas formas. As respostas satisfazentes ou não, levaram a perguntar se tôdas as formas vinham de uma forma primeira, origem de tôdas as outras, que por isso seriam apenas transformações da primeira forma, ou se existiram, desde início, as formas diversas, sem que haja entre elas nenhum outro laço.

Os que aceitaram a primeira colocação passaram a chamar-se *transformistas;* enquanto os segundos, *fixistas.*

Os primeiros tomaram o nome genérico de *evolucionistas,* e os segundos de *não-evolucionistas.*

Ambas posições aceitam, no entanto, no ser, a influência de *factôres internos* e *externos.* Por isso, podemos fazer o seguinte quadro de explanação das posições sôbre tal tema, deixando as análises e críticas para o final.

Os que aceitam a evolução são os *evolucionistas.* Admitem alguns a influência dos *factôres internos,* que explicariam as mutações endógenas, com selecção súbita, como os *mutacionistas,* naturalmente interactuados pelos factôres externos (interactuação dos factôres internos e externos).

Quando se admite apenas a actuação dos factôres externos, temos a posição de Lamarck, o lamarquismo.

Entre os *não-evolucionistas,* que aceitam, no entanto, modificações que nada mais são que a realização das possibilidades da espécie, que emergem por factôres internos, temos a posição da *teoria da emergência,* dos *criacionistas* e *vitalistas.*

Se admitem que essas modificações já estão contidas como possibilidade específica, que surgem pela acção dos factôres externos, temos as posições dos *fixistas* em geral, dos *preformistas,* que não aceitam pròpriamente a evolução, mas apenas o desenvolvimento das possibilidades específicas, e não admitem saltos de uma espécie para outra.

A grande polêmica que trava ainda e ainda se travará entre evolucionistas e não-evolucionistas, vem, sob vários as-

pectos, desde os primórdios da filosofia. Ambos os lados encontram elementos para corroborar as suas idéias.

O transformismo, por exemplo, é combatido pela filosofia, pois admite um mais que surge de um menos. Admitir-se que a célula traria em si, em potência, tôda a variedade dos sêres actuais, e até dos futuros, seria dar à célula um papel criador, o que repugna a certos teologistas. No entanto, poder-se-ia dizer que, teològicamente, Deus actua por causas primeiras e causas segundas, e poderia actuar para a realização da vida, através de causas segundas. Cientìficamente falando, a evolução não é discutida por muitos, sendo considerada um facto incontestável para a maioria dos cientistas. Reconhecem, no entanto, os evolucionistas em geral, que a ciência não nos pode ainda explicar o mecanismo pelo qual o facto se produz.

Se consideramos que o homem é a *monera* evoluída, teríamos de considerar que a monera é o homem involuído. Neste caso, em todo o momento, há uma evolução e uma involução, pois se há sêres evoluídos há ainda os involuídos.

Ademais, quando um ser actualiza as suas possibilidades, êle realiza a perfeição da potência, que é o acto, como já vimos na "Ontologia". Mas, nesse mesmo instante, muitíssimas possibilidades recuam para o epimetêico do ser, e não se actualizarão mais.

Assim um ser, no momento *A*, tem as possibilidades:

A | a
  | b
  | c

actualizada *c* surgem outras possibilidades:

c | d
  | e
  | f

e actualizada *f*, outras, e assim sucessivamente.

Neste caso, em cada momento, há uma evolução pela actualização de possibilidades que alcançam a perfeição do acto, com outras que estavam mais próximas da actualização, passam para o epimetêico, tornando-se apenas possíveis epimetêicos, cada vez mais distantes e involuídos.

Desta forma, há uma compensação. E há mais: há a contemporaneidade da evolução e da não-evolução, o que é mais dialéctico.

Portanto, a teoria evolucionista, colocada dialècticamente, não pode prescindir das posições não-evolucionistas, evolucionistas e fixistas.

Pois se admitíssemos uma constante evolução, teríamos que explicar o mais pelo menos. Mas se admitimos a presença da involução, ao lado da evolução, compreendemos que o ser é sempre, como um todo, um só, que não evolui, *que é*. Os modos de ser, entre potencial e actual, nos explicariam a evolução, que é simultânea à involução, o que equilibra o mais com o menos, e evita a compreensão do mais pelo menos.

Neste caso, o ser vivo só actualiza parte das suas possibilidades.

Mas não explicaríamos, no entanto, o problema da emergência de estructuras de conjunto, nem dêsses esquemas tensionais, que são as espécies, cujas mutações são fàcilmente demonstráveis, ao mesmo tempo que surgem poderosos argumentos em favor das posições fixistas, que têm aspectos positivos inegáveis.

Como aqui penetramos em cheio no tema das tensões, é na obra correspondente que tal assunto será tratado. E veremos, então, que as polêmicas travadas entre evolucionistas e não-evolucionistas, e até involucionistas, como um Dacqué, são produtos apenas de uma colocação não dialéctica do problema da evolução. E veremos, então, que as teorias que surgem na biologia moderna, como as teorias da genética, são produtos da má colocação dialéctica, pois tôdas elas têm positividades que são concrecionáveis numa visão que as coordenará.

Não nos é possível aqui fazer tal análise, pois teríamos de permanecer dentro dos quadros clássicos da colocação racionalista dos temas fundamentais da filosofia e da ciência, sem possibilidade de sair do círculo de ferro em que nos encerrariam. Com a apresentação da dialéctica tensional, e do estudo da formação das estructuras esquemáticas, e do processo tensional, tais factos vão encontrar uma nova maneira de colocação, que, assim o julgamos, permitirá avançar um passo na solução de tão magno problema.

BIBLIOGRAFIA CITADA NESTA OBRA

DUNS SCOT: "Opera Capitalia".

PARTHENIUS MINGES: "Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica".

E. GILSON: "Jean Duns Scot — Introduction à ses positions fondamentales".

J. I. ALCORTA: "La Teoria de los Modos en Suarez".

GREDT: "Elementa Philosophiae".

VELLICO: "De charactere scientifice sacrae theologiae apud Doctorem Subtilem".

GARGANO: "La questione cosmogenica e la posizione di Scoto".

CHIRIOTTI: "Il concetto di materia in Duns Scoto".

BAUDOUX: "De forma corporeitatis scotistica".

SCIACCA: "La "haecceitas" di Duns Scoto".

FUETSCHER: "Acto y potencia" (ed. espanhola).

J. MARÉCHAL: "Le point de départ de la Métaphysique".

KREMPEL: "La doctrine de la relation chez Saint Thomas".

SÃO TOMÁS: "Summa Theologica", e obras principais.

STEEMBERGHER: "Ontologie".

ALLAN B. WOLTER: "The transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus".

A. FOREST: "Du consentement à l'être".

N. BALTHAZAR: "La méthode en Métaphysique" e "L'Être et les principes métaphysiques".

V. FATONE: "El budismo nihilista".

RAMAKHRISNA: "Indian Philosophy".

PETRUS HOENEN: "Cosmologia" e "Filosofia della natura inorganica" (ed. italiana).

— Deixamos de dar a lista das obras consultadas para não alongar demasiadamente esta bibliografia.